ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année Octobre-Novembre 1953 N° 311

EXPLICATION DU SAINT EVANGILE SELON SAINT JEAN

(*suite*) (1)

ERAT LUX VERA

PREMIÈREMENT, Dieu est dit vraie lumière parce que *in divinis*, la lumière ne doit pas être prise métaphysiquement, ou figurativement, comme on prend les substances corporelles, pierre, lion ou autres, selon ce que dit Augustin au livre IV sur la *Genèse*. Notons qu'Ambroise place cependant la splendeur parmi les noms qui sont métaphysiquement attribués à Dieu. Il faut savoir que les perfections absolues que signifient chez nous les noms conviennent en toute vérité à Dieu, proprement et vraiment, et bien plus proprement et premièrement qu'à aucune créature, bien qu'il en soit autrement quand au mode de signification ou quant à certains éléments que concernent ou consignent ces noms. Toute perfection vient en effet d'en haut, du Père des lumières. *Jacques I* (2) mis à part tout ce qui connote en quelque manière la moindre imperfection quelle qu'elle soit.

Deuxièmement, pour qu'une chose soit dite vraie, il faut, *primo*, qu'elle atteigne la forme substantielle de sa nature,

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, nos de janvier-février, mars et avril-mai 1953. — Pour la commodité de la lecture, nous avons, à la demande de nos abonnés, incorporé dans le texte la traduction française des citations latines (à l'exception du texte même de l'Evangile) qui avait été précédemment rejetée en notes en bas de pages.

(2) « Tout don parfait vient d'en haut, descend du Père des lumières » *Epître de Saint-Jacques*, I, 17.

et, *secondo*, qu'elle ne comporte aucun élément étranger. Or, l'une et l'autre [de ces deux conditions] se vérifient en Dieu : « Dieu est lumière, et en lui il n'est pas de ténèbres » (1re *épître de Saint Jean*, I, 5).

Troisièmement, *lux vera*, lumière vraie, c'est-à-dire non-adventice, non illuminée comme celle de la créature, ainsi qu'il a été dit plus haut, mais lumière illuminante.

Quatrièmement, en général, le supérieur dans l'ordre essentiel est, en tant que tel, lumière, inversement l'inférieur est toujours ténèbre, comme on a dit plus haut. Aussi Dieu, suprême parmi les êtres, est-Il lumière simplement et absolument, pleine et vraie, puisqu'Il n'est inférieur à aucun et est supérieur à tous. Il est par conséquent vraie lumière, « et en Lui, il n'est pas de ténèbres » (1re *épître de Saint Jean* I,5). Il n'en est pas de même pour la créature, qui a un supérieur, Dieu. Aussi a-t-il été dit plus haut : *lux in tenebris lucet, lux*, c'est-à-dire Dieu, *in tenebris*, dans les créatures.

Et c'est ce qui est dit ici :

ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM

La Glose continue de Thomas (1) donne de ces paroles plusieurs bonnes explications empruntées à divers saints, en particulier sur ce point que nombreux sont en ce monde ceux qui ne semblent pas illuminés. Nous dirons donc brièvement que, Dieu étant lumière, parce que suprême et premier de tous, il s'ensuit nécessairement qu'Il illumine tout ce qui est sous Lui, l'homme, et tous ceux qui viennent en ce monde ; le monde en effet a été fait par Lui, et tout a été fait par Lui, comme il a été dit ci-dessus. Si quelqu'un ou quelque chose n'était pas illuminé par Lui, il ne serait plus sous Lui, inférieur à Lui, et Lui ne serait plus supérieur à tous et pre-

(1) La *Catena aurea* de Saint Thomas d'Aquin, commentaire des Evangiles fait d'extraits des Pères.

mier. « Le premier est en effet riche par soi-même », il influe sur tous. S'il n'influait pas, il ne serait plus premier, puisqu'il n'influerait plus par soi-même. Il appartient en effet au premier d'influer par soi-même. En général, tout être, en tant qu'il est cause d'autres êtres, influe sur eux : s'il n'influe pas, il n'est plus cause. Et encore : « le premier, en quelque ordre que ce soit, est cause de ce qui vient ensuite ». Il est donc clair que Dieu illumine tous les hommes, et tout ce qui devient et vient en ce monde et est en ce monde, c'est-à-dire dans tout l'univers.

Il est vrai qu'Il illumine les divers êtres et influe sur eux de diverses façons : les uns par la lumière sous propriété d'être — c'est ainsi qu'Il illumine tous les êtres du monde ou de l'univers — d'autres, en plus petit nombre, par la lumière en tant qu'elle est la vie — ce sont les vivants —, d'autres, plus parfaits et en plus petit nombre encore, en tant qu'Il est « lumière des hommes », selon ce passage du Psaume (IV, 7) : « La lumière de Ton visage est imprimée sur nous, Seigneur », c'est-à-dire en tant que raison indiquant et montrant ce qui est bon. Quatrièmement, Il en illumine de plus parfaits encore en qui Il luit sans ombre d'image. Et enfin, cinquièmement, Il en illumine d'autres par la lumière surnaturelle de la grâce.

Il est donc manifeste que l'homme pécheur, sans la grâce, *n'est rien parmi les justes, ni n'est sous Dieu en tant qu'Il* est lumière de grâce. Il n'influe que sur ce qui est sous Lui, et n'illumine que son inférieur.

De là vient que l'humilité, qui soumet l'homme à Dieu, est principalement recommandée par le Christ. *Matthieu XI*, 29 : « Apprenez de Moi que Je suis doux et humble de cœur » et *Luc XIV*, 11 « Quiconque s'humilie sera exalté », et communément par les saints et les docteurs. C'est par cette vertu que la Vierge elle-même mérita de concevoir et de mettre au monde le Fils de Dieu, *Luc I*, 48 : « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Augustin, dans un sermon sur l'Assomption de la bienheureuse Marie, dit que l'humilité est l'échelle par

laquelle Dieu vient aux hommes et les hommes à Dieu. Bernard, au livre III *De la Considération*, dit : « l'humilité est un bon fondement, et tout édifice spirituel qui s'y appuie se développe en temple saint dans le Seigneur. Il n'est pas de gemme plus splendide ». Sans elle, comme dit Augustin, on ne peut posséder aucune vertu, puisqu'elle seule soumet l'homme à Dieu, et il Le regarde alors comme l'inférieur regarde le supérieur.

Il faut en dire autant des autres modes selon lesquels Dieu illumine les divers êtres. En effet, ceux qu'Il n'illumine pas en tant qu'Il vit ne vivent ni ne sont vivants, bien qu'ils puissent être des êtres : en tant que tels, Dieu les illumine de la lumière de son être. S'ils ne lui sont pas non plus soumis en tant qu'Il est l'être, ce ne sont plus des êtres, ce sont de-néants. Tels sont tous les privatifs, maux, corruptions, défauts et autres, qui ne sont plus des êtres, mais manquent de tout être, qui ne sont plus des effets (effectus) mais des défauts (defectus). D'où il s'ensuit qu'ils n'ont pas Dieu pour cause. La cause et l'effet sont naturellement entre eux comme le supérieur et l'inférieur. Sans ce rapport, ni le premier n'illumine ni le second n'est illuminé ; ce rapport une fois établi, le premier illumine tout ce qui vient en ce monde, dans le monde de son ordre. C'est ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ne viennent pas au monde ceux qui ne sont pas des êtres, qui manquent de tout être, tels les maux, les vices, les privations, et même les négations en tant que telles, comme nous avons dit.

Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Brièvement, toute influence est une certaine illumination de la part de l'influent, et l'influx est lumière de celui qui le reçoit. Dieu, lumière, cause première de tout, ou bien influe quelque chose en tous et en chacun, ou bien n'influe rien en personne. S'il influe quelque chose en chacun, j'ai le propos, puisque tout influx est lumière, comme on a dit ; et surtout si la cause influente, si le principe est tout entier lumière.

C'est ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Troisièmement, je dis ainsi : ou bien Dieu, lumière vraie et pure, illumine tous les êtres, ou bien Il n'en illumine aucun ; or, Il en illumine quelqu'un, donc Il les illumine tous. La conséquence est claire : Il les regarde en effet tous également, uniformément et immédiatement, et Il leur est présent, et Il est présent avant tout autre.

On trouve un exemple et une raison de cette affirmation dans l'âme, qui, en tant que forme substantielle du corps, est immédiatement et tout entière présente à chaque membre aussi donne-t-elle l'être et le vivre à tous les membres. Il n'en est pas ainsi des autres perfections — le voir, l'entendre, le parler —, qu'elle ne communique pas à chaque membre. Or, le vivre et l'être étant lumière, il est constant que c'est par son être, par quoi elle est forme et lumière, qu'elle illumine chaque partie du corps, et tout ce qui vient sous cette forme et en ce corps, « en ce monde » du corps animé.

Un autre exemple nous est fourni par les corps homogènes. La forme substantielle du feu, étant plus tôt et plus immédiatement présente à la matière que la quantité et que toute extension et distinction, qui appartiennent au genre de la quantité et de l'accident, informe nécessairement et illumine de la lumière du feu chaque partie de la matière, ou bien elle n'en illumine aucune ; or, elle en illumine quelqu'une, donc elle les illumine toutes. Ainsi Dieu, en tant que cause première, est-il présent avant et absent après toute cause seconde, comme dit la première proposition du *Traité des Causes* et son commentateur. C'est bien ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Il faut noter que la difficulté de ce qui est dit ici, que Dieu illumine tout homme qui vient en ce monde, provient pour beaucoup d'une double fausse notion. La première est que l'on imagine que les choses ne sont pas toutes également et immédiatement présentes à Dieu, et que l'on cherche un

nœud dans le jonc, un moyen dans l'immédiat, une distance dans le non-quantifié. La seconde est que l'on croit que seule, la grâce est lumière, alors que toute perfection, et surtout l'être, est lumière et racine de toute perfection luisante ; aussi le Philosophe, au livre III *De l'Ame*, appelle-t-il lumière l'intellect agent. Et l'on trouve dans l'Ecriture sacrée et dans les livres des philosophes bien des expressions similaires : *Jérémie, XXIII*, 24 « J'emplis le ciel et la terre, dit le Seigneur », et le *Psaume, Vulg. XVIII*, 7 : « Il sort du sommet du ciel et sa course va jusqu'à son sommet, et il n'est personne qui se cache de Sa ch aleur ».

C'est là ce qui est dit ici, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*.

Encore, brièvement, Dieu illumine bien tout homme qui vient en ce monde, mais l'homme qui n'est pas humble, de « humus », n'est pas, puisque l'homme tire son nom de l'humus.

Encore, n'est pas homme celui qui ne vit pas selon la raison, puisque l'homme est un animal raisonnable.

Encore, Il illumine bien tout homme, mais tous ne sont pas illuminés, de même qu'Il parle à tous bien que tous n'entendent pas, comme dit Augustin à propos de ce passage de *Jean, VIII*, 25 « Je suis le principe, Moi qui vous parle ».

En outre, n'est pas homme qui ne s'est pas soumis tous les inférieurs. « Qu'est-ce que l'homme ? — dit le *Psaume VIII*, 8 — tu as tout soumis sous ses pieds ». Les pieds de l'homme, ce sont ses affections. Aussi lors de la création ou formation du premier homme lui fut-il dit : « Emplissez la terre et soumettez-là, et maîtrisez... tous les êtres animés qui se meuvent sur la terre » (*Genèse, I*, 28).

IN PROPRIA VENIT

Il faut noter, *primo*, que, bien que Dieu soit partout et en tous, en tant qu'Il est l'être, qui est par essence partout et en tout, on dit cependant qu'Il vient lorsque sa présence se

manifeste par un effet nouveau. *Secondo*, il faut noter qu'Augustin, au livre VII des *Confessions*, dit qu'il [n'] a [pas] trouvé ces paroles, *in propria venit* jusqu'à *qui credunt in nomine ejus* inclusivement, dans les livres de Platon. On peut cependant dire avec probabilité que la raison naturelle convainct manifestement de l'exactitude de ces paroles, *in propria venit*, et cœtera, dans les choses naturelles, de façon exemplaire. Il faut en effet noter que rien n'est plus propre à l'être que ce qui est, ni [rien] au créateur [que] la créature. Or, Dieu est l'être, et le créateur. C'est donc ce qui est dit ici, *in propria venit*.

Deuxièmement, on expliquera ainsi. Ces « biens propres » en lesquels Dieu vient sont l'être — ou ce qui est —, l'un le vrai, le bon. Dieu possède en effet ces quatre biens en propre, en tant que « premier », en tant que « riche par soi ». Il les possède parce que « riche », et les possède en propre parce que « riche par soi ». Pour tous ceux qui sont en deça du premier, ces biens sont en effet « hôtes et étrangers », pour Dieu ils sont « domestiques ». On nous enseigne donc, *primo*, que Dieu est et opère en tous et vient à tous et à tous les êtres en tant qu'ils sont, en tant qu'ils sont un, en tant qu'ils sont vrais, en tant qu'ils sont bons. On nous enseigne, *secondo*, que la venue de Dieu et sa présence opèrent en tous, immédiatement et sans nulle coopération, et analogiquement, l'entité, l'unité, la vérité et la bonté.

In propria venit. Troisièmement, on peut dire, de façon plus théologique, que ces « biens propres » en lesquels vient Dieu Verbe sont la miséricorde, selon ce texte de Grégoire : « O Dieu, Toi dont le propre est de faire toujours miséricorde », et le salut, selon Augustin qui dit : « Il fut nommé Sauveur du monde afin de sauver le monde » et « Si tu ne veux pas être sauvé tu seras jugé par toi-même ». Dieu Verbe possède bien ces deux qualités, mais si elles lui sont propres en tant qu'Il est Dieu, elles lui sont communes avec le Père et l'Esprit-Saint.

Mais sa qualité de fils, il la possède en propre, intrinsèquement. On dit donc que Dieu Verbe, Fils, *in propria venit*, en

ce qui lui est propre, c'est-à-dire en ceux qui sont fils de Dieu par adoption : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils » (*Epître aux Galates*, *IV*, 6). Et c'est ce qui est dit ici : *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus*. En son nom. Et son nom propre, c'est qu'il est Fils.

Ce qui suit, *sui eum non receperunt*, selon les trois explications précédentes de ce qui a été dit, *in propria venit*, peut s'expliquer en ce que ni ce qui est, ni ce qui est un, vrai ou bon, ne tient de soi qu'il est ou qu'il est un, vrai et bon — c'est ce qui est dit ici, *sui eum non receperunt* — mais le tient du Verbe, fils de Dieu ; et c'est ce qui suit, *quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem*. En effet, cette possibilité même de Le recevoir vient de Lui, comme Augustin dit de la matière première que sa capacité même est de Dieu, au livre XII des *Confessions*. Et au livre XV de *La Trinité*, chapitre quinzième, il dit que l'on doit déjà nommer verbe la possibilité de penser le verbe.

Ainsi donc, il est dit : *sui eum non receperunt*, *primo* parce qu'ils n'ont rien d'eux-mêmes ni rien de ce qui leur est propre, *secondo* parce que leur capacité même n'est que de Dieu, *tertio* parce qu'ils reçoivent mais n'enfoncent pas de racines en eux-mêmes, comme il a été dit plus haut de la lumière, *quarto* parce que le propre de Dieu est d'être indistinct. Il se distingue en effet par sa seule indistinction, alors que le propre de la créature est d'être distinct ; or, le distinct proprement dit ne reçoit pas l'indistinct, aussi Augustin dit-il à Dieu : « Tu étais avec moi, et je n'étais pas avec Toi ».

Avec ces prémisses concorde le fait que, dans les choses naturelles, la forme de l'engendré par génération passive « vient en ce qui lui est propre », c'est-à-dire dans la matière qui lui est propre. En effet, les actes de l'agent sont dans le patient qui y est disposé, et à tout actif répond dans la nature un passif qui lui est propre. Et tant que la lumière a quelque chose qui lui appartient, soit acte soit propriété d'une forme antérieure, et qu'elle n'est pas pure puissance,

jamais elle ne reçoit la forme substantielle, fils du générateur, dans l'être que donne la forme substantielle, ou qui plutôt est la forme substantielle, bien qu'en devenir, ou en devenant, elle soutienne les dispositions ou propriétés de la forme qui se corrompt. Et c'est manifestement ce qui est dit ici, *in propria venit*, puis, *sui eum non receperunt*, *sui*, c'est-à-dire tout ce qui a quelque chose de soi-même. Par exemple si l'œil avait une couleur, ou quelque élément de couleur, il ne verrait ni cette couleur ni aucune autre. Mieux encore, si la vue avait de soi-même un acte quelconque, elle ne serait plus en tant que telle capable du visible en tant que tel. En effet, l'actif en tant que tel ne doit être en aucune façon passif, et inversement le passif en tant que tel ne doit être en aucune façon actif. C'est pourquoi l'intellect n'est rien du tout, pour qu'il puisse tout « intelliger » ; or il « s'intellige » soi-même comme les autres choses ; c'est donc que, avant « d'intelliger », il n'a rien qui soit sien, rien de soi. En effet, « intelliger » quelque chose, c'est pâtir ; et le propre du formel passif est d'être nu. Tout cela ressort du Livre III *De l'Ame*. Il en est de même dans la nature de la matière et de la forme substantielle. La matière est en effet le fondement de la nature, dans lequel rien n'est distinct, comme dit le Philosophe. Or, tout acte distingue.

A propos de ce qui est dit ici, *in propria venit*, on pourrait dire plus convenablement que ces paroles enseignent, *primo*, que le « Verbe fait chair » assuma une nature pure, c'est-à-dire exempte des vices qu'y « sur-sema » l'ennemi, *Matthieu XIII*. Ces vices ne sont pas, en effet, la semence de Dieu, Dieu ne les a pas plantés, ce ne sont pas ses œuvres, des œuvres faites par Lui ni propres à Dieu mais [bien des œuvres propres] à l'ennemi. Dieu, en effet, a fait l'homme droit, *Eccl. VII*. Ainsi donc, dire : *in propria venit*, c'est-dire qu'Il assuma la nature faite par Lui, son œuvre propre, sans vices, sans péchés ; (*Jean I*), *sine ipso factum est nihil*, nihil, rien, c'est-à-dire le péché. Et c'est ce que dit Damascène, que Dieu Verbe assuma ce qu'Il avait planté.

En outre, ces paroles nous enseignent, *secondo*, comment le Verbe fait chair assuma la nature de l'homme par grâce, c'est-à-dire par pure grâce, sans aucun mérite précédent de la nature. Et c'est : *in propria venit*, parce qu'il ne s'agit d'aucun élément propre de la nature, mais de la grâce propre de Dieu seul. « La bonté et l'humanité de Dieu ne se sont pas manifestées dans les œuvres de Justice mais selon Sa miséricorde » *Epître à Tite, III* 4. Et c'est ce qui suit en *Jn. I, his qui non ex sanguinibus sed ex Deo nati sunt.*

On pourrait dire encore : *in propria venit*, en ce qui est le propre de l'homme et de la nature. Il assuma en effet la mortalité et la passibilité, qui ne sont pas propres à Dieu mais à l'homme. Peut-être est-ce pour cela qu'il est dit : *verbum caro factum est*, parce qu'Il assuma les défauts dus à la chair, c'est-à-dire les pénalités, mais non les défauts qui sont péchés et propres à l'âme.

En outre, *in propria venit.* Il faut noter que tout créé, étant ceci ou cela, est chose distincte, propre à un genre, à une espèce, au singulier. Or, Dieu n'est pas chose distincte, ou propre à une nature, mais commune à tous. Il est en effet hors et au-dessus de tout genre. La preuve en est que « l'étant », effet de Dieu, n'est pas dans le genre, ni propre à aucun genre, mais commun à tous les genres. Ainsi donc Dieu, venant en ce monde, assumant la créature, fait homme, vient dans ses « propres » comme du faîte du commun. Et c'est ce qui est manifestement dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem*, qui illumine en tant que commune et supérieure à tous ; et ensuite : *in mundo erat, et mundus*, le monde, qui contient tous les genres, *per ipsum factus est*, après quoi on conclut en disant : *in propria venit. Jean XVI* : « Je suis sorti du Père et venu en ce monde ». *Eccli. XXIV* : « Je suis sorti de la bouche du Très-Haut, première née avant toute créature », et plus loin « Je suis sortie du paradis » (*Ibid*, 41), c'est-à-dire du paradis de la divinité. « J'ai dit : J'arroserai mon jardin planté », c'est-à-dire en créant le monde.

A la lettre, ces paroles, *in propria venit et sui eum non*

receperunt, veulent dire que le Verbe prit chair dans la nation judaïque, à qui « furent confiées les paroles de Dieu », et à qui fut donnée la loi qui figurait le Christ et son incarnation et autres choses semblables. « Nous sommes Ton peuple, et les brebis de Ton pâturage » (*Psaume* Vulg. LXXVIII, 13). Son peuple, le peuple de Dieu, et les brebis de son pâturage, ne le reçurent pas par la foi.

In propria venit et sui eum non receperunt. Moralement on veut dire que Dieu vient dans les esprits des hommes qui sont tout dédiés à Dieu et se sont faits sa chose, de sorte qu'ils ne vivent plus pour soi mais pour Dieu. Et c'est ce qui est dit : *sui eum non receperunt*, *sui*, c'est-à-dire ceux qui vivent pour soi, cherchant ce qui est leur et non ce qui est à Dieu.

ECKHART.

Trad. du latin par CLÉMENT DEVILLE.

(*A suivre*)

L'INVESTITURE DU CHEIKH EL-AKBAR AU CENTRE SUPRÊME

Dans notre étude en cours sur *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante* (1), en examinant le symbolisme du 33e degré, nous avons été amené à chercher une explication de la forme cérémonielle que présente l'initiation des degrés ultérieurs au 30e, car cette forme extérieure apparaît en discordance avec le caractère « intérieur » que nous avons attesté par ailleurs, pour l'« initiation » à la phase descendante de la réalisation. Cette phase initiatique, avons-nous montré, suppose l'atteinte préalable effective de l'Identité Suprême, et, d'autre part, dans le cas du *walî*, nécessite un acte déterminé de théophanie (*tajallî ilâhî*), ce qui situe l'événement de cette *initiation* à un niveau proprement divin. Sous ce rapport un rite de forme extérieure comme celui que présente l'initiation maçonnique qui parle cependant d'une « contemplation de la Vérité face à face », ne peut s'expliquer que par une référence au symbolisme du Centre Spirituel où l'initié admis se trouve devant la théophanie constante que constitue le Pôle de la Tradition. Nous avons invoqué à ce propos les données islamiques concernant les hiérarchies ésotériques, et avons précisé que ce dont il s'agit en pareil cas se situe dans un domaine de réalités dont l'accès n'est toutefois possible que par l'intuition du Cœur connaissant. Ce point est très important pour notre thèse, et d'autre part, nous craindrions que des lecteurs n'éprouvent quelque difficulté à situer exactement les notions que nous avons utilisées, surtout celles relatives aux « centres spirituels » et aux « assemblées » subtiles correspondantes. C'est pourquoi, en marge de l'étude précitée et à son appui, nous donnerons ici une preuve « documentaire » supplémentaire, que, pour des raisons de proportions littéraires, nous ne pouvons pas introduire dans le corps de notre exposé. Cette preuve est encore puisée dans les données de l'ésotérisme islamique, et précisément dans l'œuvre du Cheikh el-Akbar, ce qui permet de rester dans un ensemble unitaire de références et de notions.

Il s'agit de la Préface des « Révélations Mecquoises » (*Futûhât*), dans laquelle le Cheikh el-Akbar expose sous la forme relativement incantatoire qui caractérise les textes liminaires des

(1) Voir *Etudes Traditionnelles* depuis mai-juin 1953. Idem l'article précédent : *Un texte du Cheikh el-Akbar sur la « réalisation descendante »*, avril-mai 1953.

écrits islamiques, son accès au Centre Suprême de la Tradition Primordiale et Universelle, qu'il désigne ici plusieurs fois par le terme d'*Al-Mala'u-l-A'lâ*, le « Plérôme Suprême », ou l'« Assemblée Sublime ». Cette assemblée, située dans une région subtile dont les désignations rappelleront ce que les traditions de l'Asie Centrale disent de l'*Agarttha*, le Royaume caché du Roi du Monde, est présidée par l'Etre Mohammadien primordial dont la nature et les attributs, compte tenu des particularités de formulation islamiques, correspondent assez clairement à ceux que René Guénon a indiqués pour la personnification du *Manu* Primordial, et que la doctrine chrétienne, pour ne rappeler encore que celle-ci, présente sous la figure du mystérieux *Melki-Tsedeq* « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu », et qui « demeure prêtre à perpétuité » (*Epître aux Hébreux*, VII, 1-3) (1). Ce qui est d'un intérêt spécial pour notre propos, c'est que cette « visite » du Cheikh el-Akbar est en rapport exprès avec l'investiture de ce maître comme « Héritier du Maqâm Mohammadien ». Il s'agit même plus précisément de la fonction de ce maître, dans ses rapports avec le Centre de la Tradition Universelle, non seulement avec le centre particulier de l'Islam historique.

Cet événement de la vie personnelle du Cheikh el-Akbar se situe, d'après des indications qu'il donne lui-même à différents autres endroits à l'époque de son voyage à la Mecque, où il a séjourné depuis la fin de 598-1198 jusqu'en 600/1201, ou immédiatement après cette dernière date. Or à cette date, le Cheikh el-Akbar, non seulement avait atteint le degré de l'Identité Suprême, mais encore était investi, depuis Fès 594/1195, de la fonction exceptionnelle de Sceau de la Sainteté Mohammadienne, et cela permet de voir le caractère, tout de même subséquent, de cette « visite » et de la « cérémonie » d'investiture qui a lieu alors, par rapport à ce que nous avons considéré comme l'« initiation » à la réalisation descendante. Cette investiture apparaît alors comme une reconnaissance, à un degré supérieur de la hiérarchie ésotérique du Monde, de la réalité et de la fonction du Sceau Mohammadien, ce qui doit constituer vraisemblablement aussi une « exaltation » de cette fonction et de la réalité même du Cheikh el-Akbar. Cependant la description des circonstances et des événements transcendants dont il s'agit nous permet de constater des éléments symboliques auxquels on pourrait rattacher une part du symbolique maçonnique lui-même dans les hauts grades ultérieurs au 30e.

L'espace de cette revue ne nous permet pas de reproduire ce document dans son intégralité (2). Nous en donnerons seulement quelques passages ayant un rapport plus direct avec notre sujet. Nous laisserons donc de côté le début de la *Khutbah* (l'Avant-Propos) qui développe la Louange divine d'usage,

(1) René Guénon : *Le Roi du Monde*.

(2) On trouvera l'ensemble de ce document dans notre prochain volume sur les « Révélations Mecquoises » du Cheikh el-Akbar.

et emprunterons nos citations à la partie relative à la Prière sur le Prophète. Le Prophète de l'Islam est tout naturellement le support de tout ce qui sera dit au sujet du Principe Prophétique Primordial dont les manifestations prophétiques successives ne sont que des figures et des substituts.

M. WÂLSAN.

Extraits de l'Avant-Propos des « Futûhât »

QUE la Prière — œuvre de grâce — soit sur celui qui est le Secret du Monde et son Point fondamental (1), le but du Savant et son besoin, le Chef véridique, le Voyageur de nuit qui fut porté vers son Seigneur (2), et auquel on a fait franchir les Sept Parcours célestes, afin que Celui qui l'a fait voyager « lui montre ce qu'Il a mis comme « Signes » et Vérités dans Ses créatures les plus merveilleuses (cf. Cor. 17, 1-2), *cet être que j'ai vu*, lorsque j'ai composé cette Préface, dans le Monde des vérités subtiles, et dans la dignité de la Majesté, *par une intuition du cœur, dans une région mystérieuse* (3). Or, lorsque je l'ai vu dans un tel monde comme Souverain, inaccessible aux démarches et protégé contre les regards (4), il siégeait assisté et confirmé (par la Puissance divine) (5), pendant que tous les Envoyés divins se tenaient rangés devant lui, et que sa communauté, celle qui est « la meilleure communauté (6) » l'entourait, les Anges Régissants gravitaient autour du trône de Sa Station, et les Anges engendrés des actes (des serviteurs) (7) étaient disposés de-

(1) C'est le Prophète considéré dans sa réalité primordiale d'Esprit Universel (*ar-Ruhu-l-Kulli*) et de Logos Existencié (*Kalimah Mûjadah*) résidant au Centre du Monde.

(2) Allusion au Voyage Nocturne du Prophète auprès de Dieu.

(3) C'est-à-dire dans le Centre du Monde où réside la manifestation immuable du Logos, et où l'accès n'est possible que par la connaissance du cœur qui correspond *microcosmiquement* à ce centre.

(4) Ces qualificatifs correspondent assez exactement au sens du terme hindou *Agarttha* qui désigne également la région inaccessible et inviolable où réside le Roi du Monde, expression du *Manu* Primordial.

(5) A partir de cet endroit suivra une description de toute la hiérarchie du Centre Suprême de la Tradition Primordiale, constituée en cette Assemblée Sublime ou Plérôme Suprême (*al-Mala'u-l-A'lá*) que le texte nommera plus loin.

(6) Notion ayant rapport avec le verset coranique 3, 106 : « Vous (les Musulmans) êtes la Meilleure Communauté qui ait été extériorisée (*ukhrijat*) pour les hommes... ». La Communauté de l'Assemblée Sublime n'est naturellement pas « extériorisée pour les hommes », puisqu'elle réside dans cette région centrale et invisible au monde extérieur, et c'est la communauté islamique qui en est la forme extérieure.

(7) Il y a des hadith qui disent qu'Allah transforme les œuvres pieuses des serviteurs en Anges (qui intercèdent pour eux).

vant lui. Le Confirmateur (*ac-Ciddiq*) siégeait à sa droite auguste (1), et le Discriminateur (*al-Fârûq*) à sa gauche sanctissisme (2), le Sceau (*al-Khatm*) était accroupi devant lui (3), l'entretenant de l'histoire de la Femme (4), pendant qu'Alî — qu'Allah prie sur lui et le salue — interprétait les paroles du Sceau dans sa langue (5), et que le Possesseur des Deux Lumières (*Dhû-n-Nûrain*), revêtu du manteau de sa pudicité se tenait devant selon sa manière (6). Alors le Sou-

(1) *Ac-Ciddiq* est l'épithète d'Abû Bakr qui fut l'un des deux Imams du Prophète en tant que Pôle de la tradition islamique lorsqu'il était vivant. Cette épithète, dans l'ordre de la Tradition Primordiale, désigne l'entité à laquelle Abû Bakr correspondait dans sa fonction auprès du Prophète. Seulement il faut remarquer que les rapports d'analogie entre la hiérarchie du Centre Suprême et celle d'un centre particulier comportent un certain rapport d'inversion entre les fonctions de droite et de gauche, comme dans une image reflétée, et c'est ainsi que, selon les indications du Cheikh el-Akbar lui-même, Abû Bakr était Imam de gauche quand le Pôle islamique était le Prophète ; du reste cet Imam est plus élevé en degré que l'Imam de droite et c'est lui qui succède régulièrement à la fonction de Pôle quand le tenant de ce maqâm trépasse. Nous ajouterons que cette inversion des positions est pour nous une preuve de plus que la hiérarchie décrite ici est bien celle du Centre Suprême, et non pas celle du centre particulier de l'Islam *stricto sensu*.

(2) *Al-Fârûq* est l'épithète d'Omar qui fut Imam de droite du Prophète, et ensuite Imam de gauche d'Abû Bakr quand celui-ci, après la mort du Prophète, devint lui-même le Pôle. Dans la hiérarchie du Centre Suprême, cette épithète désigne également l'entité à laquelle correspond par reflet Omar dans la première hiérarchie du centre ésotérique de l'Islam.

(3) Il s'agit de Seyidnâ Aïssa (Jésus) qui est Sceau de la Sainteté Universelle (*Khatmu-l-Wilâyati-l-Ammah*), et auquel revient ce titre du fait que lors de sa deuxième venue à la fin du cycle, il aura une fonction de clôture universelle du cycle de la Sainteté : lorsque son souffle et celui de ses compagnons seront enlevés de notre monde, il ne restera plus de « saint » sur la terre, c'est-à-dire aucun être humain qui puisse atteindre l'état d'Homme Universel. L'humanité descendra alors vers le degré des bêtes, et c'est sur cette humanité que se lèvera l'Heure. Telles sont les données textuelles de la tradition islamique.

(4) Il s'agit vraisemblablement des mystères de complémentarisme et de compensation entre Eve et Marie, comme entre Adam et Jésus, et aussi entre Jésus et Eve ainsi qu'entre Marie et Adam. C'est une question fort complexe dont parle à plusieurs reprises le Cheikh el-Akbar et qu'il n'est pas possible d'exposer dans une simple note. Mais il semble aussi qu'il s'agisse de la question du support cosmique des descentes et des naissances célestes, et d'une façon plus générale, des fonctions de réalisation descendante ; dans d'autres passages de cette Préface on rencontre en effet quelques incidences de cette idée.

(5) Alî est ainsi le seul des Compagnons du Prophète dont le nom figure là où pour les autres on a une épithète. Sa fonction correspond ici à celle du *Tarjumân* (l'Interprète) de l'Assemblée des Saints (*Dîwânu-l-Awliyâ'*) de la tradition islamique où il s'agit de transpositions entre la langue solaire, « suryyâniyyah », et la langue arabe.

(6) *Dhû-n-Nûrain* est l'épithète d'Othmân qui a eu successivement comme épouses deux filles du Prophète (les Deux Lumières) et qui forme avec les trois Compagnons précédemment nommés le groupe des quatre *Khulafâ Rachidûn*, les Califes Orthodoxes de la tradition exotérique. Il était réputé pour sa pudeur qui, d'après les paroles du Prophète impressionnait même les Anges. Devant le Prophète, il se tenait constamment assis sur ses genoux,

verain Suprême, l'Aiguade savoureuse et dulcissime, la Lumière la plus manifeste et la plus resplendissante, se tourna, et, me voyant derrière le Sceau où je me tenais en raison d'une communauté de statut qui existe entre moi et ce Sceau (1), lui dit : « Celui-ci est ton pareil, ton fils et ton ami ! Installe-lui la Chaire des nouveaux venus, devant moi » ! Ensuite il me fit signe à moi-même : « Lève-toi, ô Muhammad (2), et monte en chaire, et fais les louanges de Celui qui m'a envoyé et les miennes, car en toi il y a une parcelle de moi (3) qui ne peut plus supporter de se trouver loin de moi, et cette parcelle, c'est elle la force de ta réalité personnelle. Ne retourne donc à moi qu'en ta totalité, car cette parcelle doit absolument retourner pour la Rencontre. Elle ne fait pas partie du monde des malheureux, car, après je fus envoyé, aucune *chose qui fut à moi, ne pourrait* être autrement qu'heureuse, louangée et remerciée dans le Plérôme Suprême (*al-Mala 'u-l-A'lâ*) ! » (4).

Alors le Sceau installa la Chaire dans cette solennelle tenue. Sur le fronton de la Chaire était inscrit en Lumière Bleue : « Ceci est la Station Mohammadienne la Plus Pure ! Celui qui y monte en est l'Héritier, et Dieu l'envoie pour veiller au respect de la Loi » ! (5)

En ce moment, je reçus les dons des Sagesses, et ce fut comme si j'avais reçu les Sommes des Paroles (6). Je remerciai Allah — qu'Il soit glorifié et magnifié — et je montai au plus haut de la Chaire, et j'arrivai ainsi à l'endroit où

et c'est à cela que se rapportent les paroles « se tenait devant selon sa manière ».

(1) Le Cheikh el-Akbar est lui-même Sceau de la Sainteté Mohammadienne (*Khatmu-l-Wilâyati-l-Muhammadiyyah*), c'est-à-dire le salut totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Mohammadienne considérée comme la synthèse de tous les types prophétiques particuliers. Il y a là encore une question qui demanderait une autre occasion pour pouvoir être exposée de façon plus explicite. Quant à la relation plus directe entre le Cheikh el-Akbar et Jésus, il est à noter que notre auteur précise à diverses reprises que c'est *Jésus, en tant que entité prophétique de la forme islamique*, qui fut son premier maître spirituel, après quoi il est passé sous la direction *de tous les autres Prophètes*, et c'est ainsi qu'il devint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Mohammadienne. Néanmoins Jésus est resté constamment son patron, l'assistant de « son regard providentiel ».

(2) Le Cheikh el-Akbar porte le même nom que le Prophète de l'Islam.

(3) A différentes reprises le Cheikh el-Akbar qui n'est pas descendant du Prophète selon la chair, dit qu'il l'est selon l'esprit, et qu'il possède à ce titre une parcelle de l'esprit du Prophète.

(4) Terme par lequel on désigne souvent l'Assemblée du Centre Suprême.

(5) C'est ici que nous assistons à ce qu'on pourrait appeler l'« investiture » solennelle du Cheikh el-Akbar comme Héritier du Maqâm Mohammadien mais au regard de la Tradition universelle.

(6) Selon le hadith le Prophète avait reçu les Sommes des Paroles (*Jawâmi'u-l-kalim*) ; le Cheikh el-Akbar devait y participer aussi en qualité d'« héritier ».

l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — s'était arrêté et établi lui-même. Il étendit sur la marche où je me trouvais ainsi la manche d'une tunique blanche, et je pris place dessus, afin de ne pas toucher l'endroit qu'avaient touché ses pieds. Ceci par respect de sa sainteté et de sa noblesse, et aussi pour que je sois averti et instruit que la Station dont il a eu la contemplation de la part de son Seigneur, les Héritiers ne la contemplent que de derrière son habit...

« Quand j'occupai ce Degré Glorieux devant celui qui dans la Nuit de son Ascension céleste, fut de son Seigneur « à la distance de Deux Arcs ou Plus Près » (Cor. 53,9) (1), je me dressai, relevant la tête tout confus, mais ensuite, confirmé par l'Esprit-Saint, je commençais mon discours par ces vers improvisés :

O Celui qui descend les Signes et les Annonciations,
Descends sur moi les Sciences des Noms divins,
Afin que je fasse tout l'éloge de Ton Etre,
Par les louanges qui Te sont dues dans la bonne ou dans la mauvaise fortune !

Ensuite, le désignant lui — qu'Allah prie sur lui et le salue — je continuais :

Ce souverain est le Signe que Tu as choisi du Cercle des Vicaires Cosmiques,
Et que Tu as mis comme noble racine « alors qu'Adam était entre l'eau et la boue (2),
Que Tu as transféré (Comme germe dans la série des générations successives) jusqu'au moment où « le Temps, par une révolution circulaire complète revint à son aspect initial » (3).
Tu l'as fait alors serviteur humble et soumis, T'invoquant, tout un temps, dans la Caverne Hirâ,
Jusqu'à ce qu'un Annonciateur vînt de Ta part, Gabriel, celui qui est spécialement préposé à la Prophétie,
Et lui dit : « Que la Paix soit sur toi ! Tu es Muhammad, le Secret des Adorateurs et le Sceau des Prophètes ! »

(1) On remarquera que ce « degré glorieux » (*maqâm asnâ*) qui est, par héritage le même que celui du Prophète, est mis aussi en rapport avec le Voyage Céleste du Prophète et avec la Proximité Ultime, qui n'est qu'une forme d'expression de l'Identité Suprême elle-même.

(2) Allusion au hadith dans lequel on demanda au Prophète : « Quand fus-tu prophète ? » Il répondit : « Alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue (dont il devait être fait) ».

(3) Termes d'un hadith sur la coïncidence entre le commencement et la fin du cycle de notre monde. Le Cheikh el-Akbar enseigne que lors de la naissance du Prophète l'aspect cosmique du temps était analogue à celui du commencement du cycle avec Adam (Cf. *Futuhât*, ch. 10).

O Souverain, dis-je la vérité ? Il me répondit : « Tu es véridique. Tu es l'ombre de mon Manteau !

Fais des louanges, et mets tout ton zèle dans la louange de ton Seigneur,

Car tu as reçu le don des vérités des Choses.

Parle-nous maintenant en prose de l'œuvre de ton Seigneur, et dis-nous ce qui se dévoile à ton cœur préservé des ténèbres,

En fait de toute vérité immédiate d'une vérité ultime, qui te vient en esclave sans l'avoir achetée » (1).

Alors je procédai à mon discours dans la langue des Savants, et le désignant encore — qu'Allah prie sur lui et le salue — je dis :

« Je louange Celui qui a descendu sur toi « le Livre Caché qui ne touchent que les Purifiés (Cor. 56,78), et qui descendant la révélation à travers la beauté de ton caractère et la sainteté de ton immarcescible nature, a dit dans la sourâte *Nûn* : « Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux : *Nûn* : Par le Calame et ce qu'ils (les fonctions calamiques célestes et terrestres) inscrivent ! Tu n'es pas, par la grâce de ton Seigneur, un possédé ! Tu auras une récompense qui ne sera entachée de reproche. En vérité, tu es d'une Nature Magnifique ! Tu verras et ils verront aussi » (Cor. 68,1-5).

Ensuite, Il trempa le Calame de la Volonté dans l'Encre de la Science, et traça avec la Droite de la Puissance, sur la Table Gardée et Préservée, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, et tout ce qui ne sera pas parmi les choses qui, s'Il avait voulu — et Il ne l'a pas voulu — qu'elles soient, auraient été comme elles doivent l'être, en raison de Son Arrêt Prédestinateur déterminé et pesé, et selon Sa Science Généreuse et thésaurisée (2). Gloire donc à Ton Seigneur, le Seigneur de la Toute-Puissance au-dessus des qualités qu'on lui assigne ! Tel est Allah l'Unique, l'Un, qui transcende ce que lui associent les associateurs !

Le Premier nom qu'écrivit ce Calame Sublime avant tout autre nom, fut : « En vérité, Je veux créer, à cause de toi,

(1) C'est-à-dire toute vérité reçue par pur don divin, non pas acquise comme contrepartie d'un effort ou d'une conception déterminée préalable. Ce qui va être dit maintenant par le Cheikh el-Akbar doit, par conséquent, être considéré comme l'expression d'une pure inspiration divine.

(2) Il s'agit du symbolisme de l' « Enregistrement et de l'Ecriture » (*al-Tadwîn wa-t-Tastîr*) dont se sert souvent le Cheikh el-Akbar pour ses exposés cosmogoniques. Les bases de ce symbolisme sont dans le Coran et les hadith. Le Calame (*al-Qalam*) est l'Intellect Premier et la Science de la Mise en détail (*Ilmu-t-Tafcîl*), en corrélation d'une part avec l'Encrier (*Nûn*) qui est la Science de la Synthèse (*Ilmu-l-Ijmâl*), d'autre part avec la Table Gardée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*) qui est l'Ame Universelle et le Réceptacle de l'Ecriture (*mahallu-t-Tadwîni wa-t-Tastîr*).

ô *Muhammad*, le Monde qui sera ton Royaume (1). Je crée donc la substance de l'Eau. Je l'ai créée en dehors du Voile de la Gloire inviolable, pendant que Moi, Je reste « Tel que J'ai été, aucune chose n'étant avec Moi » (2), dans une Nuée (3).

Il créa l'Eau, froide, gelée, ronde et blanche comme une Perle. Il y mit en puissance les réalités corporelles et accidentelles. Ensuite Il créa le Trône et s'y installa selon Son Nom *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux). Il plaça l'Escabeau et y appuya Ses Pieds (4).

Alors Il regarda cette Perle avec l'Œil de la Puissance, et la Perle fondit de pudeur. Elle se répandit et s'écoula comme Eau. « Et Son Trône était sur cette Eau » (cf. Cor. XI,9), avant l'existence du Ciel et de la Terre. Il n'y avait alors dans l'existence que les Vérités du Trône, de l'Occupant du Trône et de l'Assise sur le Trône.

Ensuite, Il projeta le Souffle (*an-Nafas*) (5) et l'Eau fut agitée par ses rafales et écuma. Et comme ses ondes frappaient et refrappaient les bords du Trône, elle chanta la louange — de la louange — du Louangé Véritable ! Le Pied du Trône en vibra et dit à l'Eau : Je suis *Ahmad* ! C'est moi qui suis « plus louangé » ! (6)

Alors l'Eau roula dans la confusion et, le reflux la ramenant vers le large, elle abandonna sur les bords du Trône l'écume que les vagues y avaient jetée. Ce produit du barattement de l'Eau renferme la plupart des choses. Allah — qu'Il soit glorifié — fit de cette écume la Terre en forme circulaire, amplement étendue en long et en large. Ensuite il fit la Fumée, du Feu qui jaillit du frottement de la Terre lorsque celle-ci se fendit. Dans cette Fumée, Il fit éclore les Cieux élevés, et fit encore d'elle les réceptacles des Lumières et les demeures du Plérôme Suprême. Il y mit ses Etoiles, rehaussées par les Luminaires en correspondances symétriques avec les corolles des plantes dont Il décora la Terre.

« Alors Allah se consacra à Adam et à ses deux parents (les éléments corporels : l'eau et la terre). Il s'y appliqua avec Son Essence dont l'immensité ne laisse place à aucune

(1) Référence à un hadith qudsî ésotérique : « N'étais-toi, Je n'aurais pas créé les Sphères » (*Law laka mâ khalaqtu-l-Aflâka*).

(2) Termes d'un hadith.

(3) La mention de la Nuée (*al-Amâ'*) vient du hadith où le Prophète, répondant à la question : « Où était notre Seigneur avant qu'Il ne crée les créatures ? » dit : « Dans une Nuée au-dessus et en dessous de laquelle il n'y avait pas d'atmosphère ».

(4) Les données de ce symbolisme se trouvent dans le Coran et les hadith.

(5) La notion du Souffle rahmânien dérive également d'un hadith.

(6) *Ahmad* est un des noms du Prophète et signifie « plus louangé ». *Ahmad* est aussi le verbe « je louange ». On pourrait donc traduire aussi « C'est moi qui louange ».

ressemblance, et avec ses Deux Mains (dont l'une confère la ressemblance et l'autre la lui enlève) (1). Il dressa une « nature » qu'Il façonna par deux opérations : l'une concernant sa consommation finale, l'autre sa disposition à la perpétuité (2). A cette entité, il donna comme siège le point central de la Sphère de l'Existence et l'y cacha. Il avertit à cet égard Ses serviteurs par Sa parole énonçant l'existence d'un invisible support des Cieux (Cor. 13,2 : « Allah éleva les Cieux sans supports que vous voyiez ... » ; cf. Cor. 31,9) (3)...

Ensuite Allah a extrait du premier père (Adam) les lumières des *Aqtâb* (les Pôles) comme des soleils qui voguent dans les Sphères des Stations spirituelles (*al-maqâmât*) (4), et Il en a extrait aussi les lumières des *Nujabâ* (les Nobles) comme des étoiles qui circulent dans les Sphères des pouvoirs prodigieux (*al-karamât*) (5). Il a établi les quatre *Awtâd* (les Piliers) dans les quatre Coins (ou Points Cardinaux de la Terre), pour la garde des deux espèces douées de pesanteur (les Djinns et les Hommes) (6). Ceux-ci calmèrent l'agitation de la Terre et son mouvement. Elle se fixa et s'embellit de la parure de ses fleurs et des manteaux de ses prairies, et elle montra sa « bénédiction ». Les regards des créatures furent réjouis de son aspect resplendissant, leurs odorats

(1) Cf. *Futuhat*, ch. 73. Adam est la seule créature qui fut faite « avec les Deux Mains Divines », ce qui est un titre de « noblesse » (*charaf*) pour l'homme. Le Cheikh el-Akbar interprète les Deux Mains Divines comme symboles du *tanzîh* et du *tachbîh*, c'est-à-dire, de l'Incomparabilité et de la Similitude divines.

(2) En rapport avec ces deux finalités, il faut préciser que le début de la Préface traite des deux caractères d'« adventicité » et d'« éternité » du « serviteur ».

(3) Selon l'acception exotérique de ce verset, les Cieux ne reposent sur aucun support, mais sur le pouvoir et le décret divins.

(4) Ce sont les Pôles des Cieux Planétaires, qui seront désignés distinctivement à la fin du texte. Parmi ces Pôles, Adam lui-même réside au Ciel de la Lune, mais dans cette fonction il représente seulement un aspect particulier de l'Adam Total dont furent tirés les autres Pôles. On peut remarquer qu'en tant qu'il s'agit de l'origine des Pôles Planétaires qui sont des Prophètes, ceux-ci peuvent être envisagés comme étant dérivés du Prophète Muhammad conçu dans sa réalité d'Esprit Universel. Ces deux origines seront du reste énoncés plus loin par un passage qui attribuera à Muhammad la paternité spirituelle des hommes et à *Adam la paternité* corporelle.

(5) Dans la hiérarchie ésotérique de l'Islam, les *Nujabâ* sont une catégorie initiatique à nombre fixe. Dans les *Futûhât*, ch. 73, leur nombre est de 8 ; ils ont la science intuitive des révolutions des astres dans les 7 cieux planétaires plus la science du ciel des fixes. Leur maqâm est à l'Escabeau divin (*al-Kursî*). Mais dans les *Içtilâhât* du Cheikh el-Akbar le nombre des *Nujabâ* est de 40. On rencontre plusieurs fois des changements de nombre des initiés des diverses catégories, et il semble qu'il s'agisse en réalité d'un certain flottement dans les appellations des différents groupes. Dans le cas présent, il s'agit de leur prototype dans la hiérarchie des fonctions de la tradition primordiale.

(6) Jusqu'ici la hiérarchie initiatique se rapportait à l'ordre céleste. Avec les 4 *Awtâd*, nous sommes dans l'ordre terrestre.

furent embaumés par ses exhalaisons parfumées, et leurs palais flattés par ses nourritures délicieuses.

« Puis, par un mandat de Sage et de Savant, Il envoya les sept *Abdâl* (les Remplaçants) comme Rois dans les sept Climats : chaque *Badal* dans un Climat (1). Il constitua aussi pour le *Qutb* (le Pôle) les Deux Imams (l'un à sa droite, l'autre à sa gauche) et les mit chefs des deux brides (du Monde) (2).

« Lorsqu'Il eut fait ainsi le Monde selon la perfection la plus ferme, de sorte qu' « il ne resta plus de possibilité qu'il en ait un autre plus merveilleux », comme l'a dit l'Imam Abû Hâmid (al-Ghazâlî), Il fit paraître aux regards ton corps, qu'Allah prie sur toi (3).

« La donnée la plus vraie (4) qu'on ait entendue dans l'Annonciation (*an-Naba'*) (5), et qu'apporta la Huppe de la Compréhension depuis le Royaume de Saba (6), est celle de l'existence d'une Sphère Contenante (*al-Falaku-l-Muhît*), présente tant dans le monde des éléments simples que dans le monde composé, et appelée la Matière (*al-Habâ*) (7), avec laquelle la plus grande ressemblance est offerte par l'Air et l'Eau, quoique ces deux éléments fassent partie des formes qui furent écloses dans la Matière (8). Cette sphère étant la

(1) Les 7 *Abdâl* sont des projections terrestres des 7 *Aqtâb* célestes, de même que les 7 Climats sont les reflets des 7 Cieux dans l'ordre terrestre.

(2) Sans pouvoir entrer ici dans des détails, nous devons faire remarquer que le *Qutb* et ses deux Imams qui, de même que les hiérarchies précédemment nommées, doivent être compris ici dans l'ordre de la Tradition Primordiale et Universelle peuvent être considérés comme faisant partie aussi bien des 4 *Awtâd* que des 7 *Abdâl*. On pourrait dire que les mêmes entités, qui sont du reste d'une nature supra-individuelle, se réfractent en des configurations différentes selon les domaines, et qu'elles peuvent être comptées ainsi plusieurs fois mais sous des rapports différents. Cette situation est expressément indiquée à plusieurs reprises par le Cheikh el-Akbar, dans l'ordre particulier de la tradition islamique, et naturellement la même chose peut avoir lieu dans l'ordre de la tradition primordiale.

(3) Ainsi le Prophète historique Muhammad est la manifestation corporelle par excellence de cette entité primordiale du Pôle Universel. Cette manifestation vient pour la clôture du Cycle Prophétique et en même temps comme aboutissement extrême de l'œuvre divine parfaite.

(4) Nous devons signaler que le passage qui suit ne continue pas le processus cosmogonique précédent, mais constitue une reprise, sous une autre perspective d'ensemble, de la manifestation de l'Homme Universel.

(5) Ce terme désigne ici non seulement l'enseignement prophétique de l'Islam, mais la Doctrine Primordiale et Unanime de toutes les formes traditionnelles.

(6) Image empruntée à l'histoire de Salomon et de Bilqîs, pour désigner une région extrême. Il est même possible d'y voir une allusion au Centre du Monde.

(7) Le terme de *Habâ* = « Poussière fine », équivalent arabe du *Hylé* grec, a été employé comme épithète de la Matière Primordiale par Seyyidnâ Ali, et plus tard par Abdallah Sahl at-Tustarî.

(8) On se rappellera à ce propos que plusieurs doctrines cosmologiques de l'antiquité classique indiquaient l'Air ou l'Eau comme première substance du Monde. Ces deux éléments (de même que la Poussière qui se rapporte au sens immédiat à l'élément Terre) étaient des désignations symboliques de la

racine de l'Existence cosmique, et comme le Nom divin *an-Nûr* (la Lumière) s'y révéla, par acte de générosité divine, eut lieu la Manifestation. Tu as reçu alors, de cette sphère, ta Forme — qu'Allah prie sur toi — dès la première effusion de lumière, et tu es apparu en tant que Forme Exemplaire (*çûrah milliy yah*) dont les dehors sont contemplables, ses breuvages, ineffables, son Paradis, édénique, ses connaissances, « calamiques », ses sciences, « dextrokhères », ses secrets, « encriers », ses esprits, « tabulaires », et sa terre, adamique (1). Tu es notre père quant à l'esprit, de même que celui-ci — et je désignais Adam parmi les présents — nous est père quant au corps...

Regardez — et qu'Allah vous fasse miséricorde — regardez l'Emeraude Blanche que le Miséricordieux a déposé dans le « premier père » ! Et je désignais Adam.

Regardez la Lumière Evidente ! Et je désignais le « deuxième père », celui qui nous a appelés Musulmans (Abraham) (cf. Cor. 22, 77).

« Regardez l'Argent Pur ! Et je désignais « celui qui guérit les aveugles et les lépreux par mandat d'Allah », ainsi que le dit le texte révélé (Jésus).

« Regardez la beauté de l'Hyacinthe Rouge de l'Ame ! Et je désignais « celui qui fut acheté à bon marché » (Joseph) (cf. Cor. 12, 20).

« Regardez l'Or Rouge ! Et je désignais le Vicaire Précieux (Aaron).

« Regardez la lumière de l'Hyacinthe Jaune qui brille dans l'obscurité ! Et je désignais celui qui fut favorisé par la conversation divine (Moïse) (2).

Celui qui voyage vers ces Lumières, jusqu'à ce qu'il trouve le moyen qui lui ouvre l'accès à leurs mystères, connaît le

Matière Primordiale dépourvue de qualités formelles qui remplit le Vide Universel.

(1) On reconnaîtra ici les allusions spéciales au symbolisme de l'Ecriture divine.

(2) Il est à remarquer que les Prophètes que le Cheikh el-Akbar vient de désigner sont les Pôles de 6 d'entre les 7 Cieux, respectivement : Adam pour le 1er Ciel (Lune) ; Abraham pour le 7e (Saturne) ; Jésus pour le 2e (Mercure) ; Joseph pour le 3e (Vénus) ; Aaron pour le 5e (Mars) ; Moïse pour le 6e (Jupiter). Or le seul Pôle céleste qui n'est pas mentionné dans cette série est celui du 4e Ciel (Soleil), qui est Idris. La chose ne peut s'expliquer autrement que par le fait que c'est à ce Pôle même que le Cheikh el-Akbar parlait. En effet la position d'Idris étant centrale par rapport à l'ordre total, c'est ce prophète particulier qui représente plus directement le Prophète universel résidant au centre du monde. Nous avons ainsi donc encore une confirmation que, c'est à ce Prophète vivant, Idris-Enoch, que revient la fonction de Chef de la hiérarchie suprême du Centre du Monde. Si l'on voyait une difficulté dans le fait que le Pôle du monde humain a une position céleste, ce qui semble le situer hors de notre monde, il faut dire que selon le Cheikh el-Akbar, les Cieux actuels font partie de notre bas-monde (*dunyâ*), et disparaîtront avec lui.

Degré pour lequel il fut existencié (1) et devient digne du Maqâm Divin (2) en sorte qu'on se prosterne devant lui (3). Il est alors le Seigneur et Son serviteur, l'Amant et l'Aimé.

Regarde le principe de l'existence et comprends-le bien !
Tu verras la Générosité Eternelle devenue adventice.
La « chose » est comme la « Chose » sauf qu'Allah montre la Chose Eternelle aux yeux du Monde comme adventice.
Si le spectateur jure que l'Etre de la « chose » était tel de toute éternité, il est véridique et ne témoigne pas à faux.
Si le spectateur jure que l'Etre de la « Chose » provient de la disparition de la « chose », c'est encore mieux, tout en étant un « dénonciateur triplement criminel (4) ».

Ensuite, je manifestai des mystères, je rapportai des données saintes que le temps ne permet pas de citer ici et dont l'existence est inconnue à la plupart des créatures. Je laisse en tête de chemin tout cela, par crainte de déposer la sagesse là où il ne convient pas qu'on la dépose.

Finalement, je fus renvoyé de cette sublime vision de songe vers le monde inférieur, et je plaçais la louange sainte que je venais de faire comme Préface de ce Livre ».

Traduction et notes de M. VÂLSAN

(1) Ce Degré par excellence (*Martabah*) est dans un sens général celui de l'Homme Universel qui totalise tous les aspects de la manifestation universelle, celle-ci étant considérée surtout comme la manifestation du Principe même.

(2) *Al-Maqâmu-l-Elî*. Le dernier terme est dérivé du vocable *al* (composé d'*alif* et *lâm*) qui, comme le *El* hébraïque, indique la Divinité. Cf. *Futûhât*, ch. 73, p. 153 : « Le *Al* (*âliyyah* disent les *Içtilâhât*) est tout nom divin rattaché (sous la forme du suffixe *îl*) à un ange ou une entité spirituelle, comme *Jibrâîl* ou *Abda'îl* ». On se rappellera que dans la Divine Comédie, *Adam* enseigne que *El* fut le deuxième nom de Dieu.

(3) Ce *Maqâm* fut notamment celui d'*Adam* devant lequel les *Anges* durent se prosterner à la suite de l'ordre divin.

(4) Ce dénonciateur est « triplement criminel » (*muthallith*) parce qu'il perd : soi-même, celui qu'il dénonce et celui auquel il dénonce. Il se perd soi-même parce qu'en proclamant la divinité d'un être apparemment créé, il commettra un acte injustifiable au point de vue de la loi exotérique, et sera condamné comme idolâtre. Il perdra celui qu'il dénonce puisqu'en lui attribuant la divinité il l'accusera devant la loi du crime majeur du Pharaon. Enfin il perdra le juge même saisi de la dénonciation car celui-ci appliquera les rigueurs de la loi contre la vérité la plus haute.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉSOTÉRISME CHRÉTIEN (1)

III

La mention du Saint-Empire, à la fin de notre précédent article, amène naturellement à penser à son plus illustre théoricien, à l'auteur du *De monarchia*, dont l'œuvre est si importante pour la connaissance des initiations occidentales. On peut dire que si l'aspect métaphysique de l'ésotérisme chrétien est éminemment représenté par l'œuvre d'Eckhart (2), son aspect cosmologique — au sens large — et technique l'est par l'œuvre de Dante.

Il y a lieu de noter que ces deux extériorisations de données ésotériques sont exactement contemporaines et se produisent immédiatement après le drame templier, ainsi que René Guénon l'avait remarqué en ce qui concerne seulement la *Divine Comédie*. Ce n'est sans doute pas sans un motif grave que l'unique ouvrage de René Guénon consacré à l'aspect initiatique du Christianisme latin soit précisément son petit livre sur l'ésotérisme de Dante, auquel il faut joindre les quatre études qu'il a consacrées dans cette revue à divers ouvrages concernant le langage secret de Dante et les Fidèles d'Amour (3). Il semble bien que René Guénon ait voulu attirer spécialement l'attention sur l'œuvre du Maître florentin et signaler une voie de recherche dans laquelle cependant il ne voulait pas lui-même s'avancer davantage. C'est ainsi que, des divers aspects de l'œuvre de Dante, il a surtout

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, avril-mai et juillet-août 1952.
(2) Cf. notre article *Actualité de Maître Eckhart* dans *Etudes Traditionnelles*, avril-mai 1953.
(3) Cf. *Voile d'Isis*, février 1929.

retenu la filiation gréco-latine de certains éléments de sciences traditionnelles (1) et les concordances entre le cadre général du poème et certaines œuvres islamiques incontestablement antérieures. L'influence gréco-latine n'a jamais été sérieusement contestée ; par contre la thèse des « sources islamiques » a été mise en question de divers côtés. Pour cette raison, il nous paraît bon de signaler les faits nouveaux qui sont venus confirmer cette thèse et que Guénon, s'il les a connus, n'a pas eu le temps d'utiliser. Cela nous paraît s'imposer d'autant plus que les travaux récents auxquels nous pensons nous amèneront à envisager *in fine* un aspect de l'œuvre de Dante auquel Guénon s'est borné à faire allusion dans une simple phrase dont la portée a dû échapper à la plupart des lecteurs, leur attention n'ayant sans doute jamais été attirée sur certaines caractéristiques de l'ésotérisme chrétien.

L'idée d'une source islamique de la *Divine Comédie* n'est pas récente : elle ressortait, dès les années 1780, des travaux d'un Jésuite espagnol, Juan Andrès ; on la retrouve chez Ozanam en 1839, chez Labitte en 1842, puis chez Blochet en 1901. Mais il faut attendre jusqu'en 1919 pour rencontrer un ouvrage de quelque importance consacré spécialement à cette question. Ce fut le livre de Miguel Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, analysé large-

(1) Cette filiation est attestée de façon fort curieuse dans les statuts de l'*Ordre de la Chevalerie du Saint-Esprit au droit désir* ou *Ordre du Nœud*, fondé à la Pentecôte de l'an 1352 par Louis de Tarente, roi de Jérusalem, de Naples et de Sicile. Le siège de l'Ordre était le Château de l'Œuf enchanté du merveilleux péril, « assis en la mer entre Naples la cité et Nostre-Dame du Pie de l'obscure grotte des enchantements Virgile ». L'histoire du manuscrit original des statuts de l'Ordre est fort curieuse : offert à Henri III en 1574 par la République de Venise, le roi de France le prit pour modèle pour son ordre du Saint-Esprit, extrayant de ses anciens statuts « ce qui était plus conforme aux usages de son temps et à ses vues particulières ». Puis Henri III ordonna à M. de Chiverni, son Chancelier, de brûler le manuscrit, « pour qu'il ne parut jamais qu'il y eût rien puisé ». Mais le Chancelier n'ayant pas cru devoir obéir à un ordre « qui tendait à priver la France d'un monument authentique de la magnificence d'un prince qui tirait d'elle son origine (Louis de Tarente avait pour trisaïeul Louis VIII, roi de France), le conserva ». Et c'est ainsi que ce précieux manuscrit, un des chefs-d'œuvre de la miniature du XIVe siècle, est parvenu jusqu'à nous.

ment dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1920, par M. A Cabaton. C'est à ce dernier travail que se référait René Guénon dans le cinquième chapitre de son *Esotérisme de Dante.* Asin Palacios prétendait démontrer en détail la parenté de la *Divine Comédie* avec les textes islamiques concernant le voyage nocturne du prophète Mohammed et son ascension dans les divers cieux, principalement avec les commentaires de Mohyiddin ibn Arabi. René Guénon prenait à son compte la thèse de l'érudit espagnol et en soulignait l'importance en tant que témoignage caractéristique des rapports existant à cette époque entre les ésotérismes chrétien et islamique.

Mais l'ouvrage d'Asin Palacios avait été fortement critiqué, notamment par les spécialistes italiens de Dante. Les critiques les plus impartiaux, sans rejeter en bloc la thèse de l'arabisant espagnol lui reprochaient cependant de n'avoir pas fait la preuve historique de ce qu'il avançait, « c'est-à-dire de n'avoir pas pu indiquer avec précision quand, où, comment, auprès de qui Dante aurait puisé les éléments musulmans de son œuvre ». L'objection était sans valeur aux yeux de René Guénon pour qui la « communication » avait dû s'effectuer en dehors des voies profanes, ce qui expliquait qu'on n'en retrouve pas de traces. Toutefois, la thèse des sources islamiques gardait ainsi un certain caractère conjectural. Des découvertes faites en ces dernières années sont venues renouveler entièrement la question.

Dans un article intitulé *Dante et l'Islam d'après des travaux récents*, M. Maxime Rodinson nous donne dans le numéro d'octobre-décembre 1951, de la *Revue de l'histoire des religions* une analyse des découvertes faites par un érudit italien, M. Enrico Cérulli, et un jeune savant espagnol M. José Munoz Sendino et qui ont fait l'objet de deux ouvrages importants publiés en 1949 (1).

Il s'agit de l'édition d'un manuscrit français d'Oxford et

(1) Enrico Cerulli, *Il « Libro della scala » e la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, Biblioteca aposto-

d'un manuscrit latin de la Bibliothèque nationale de Paris et et qui sont les versions française et latine d'un *kitâb al mirâj* attribué au prophète Mohammed lui-même et qui raconte son ascension au ciel et sa visite de l'autre monde sous la conduite de l'archange Gabriel. Le livre est écrit l'an 8 après le début de la mission prophétique et contresigné par Abu Bakr et Abdallah ibn Abbas.

Mais laissons la parole à M. Rodinson pour nous décrire les manuscrits des deux traductions :

« Le début des manuscrits nous donne des renseignements importants que la science des éditeurs a encore permis de préciser. Nous savons que l'ouvrage fut traduit du castillan en français et en latin en mai 1264 par l'italien Bonaventure de Sienne, qui se qualifie de « notaire et escriuen Monseignour le Roy », scribe d'Alphonse X le Sage... Le texte castillan a été lui-même traduit de l'arabe par « Abraham Iudeus, phisicus illustris » (« Habraym Iuif et fisicien ») en qui les deux éditeurs ont reconnu sans difficulté un médecin juif de la cour d'Alphonse X, bien connu par d'autres traductions d'ouvrages scientifiques arabes et par quelques autres documents sous le nom d'Abraham alfaquin (*al-hakim*).

« Le manuscrit latin de Paris a été copié au XIVe siècle — d'après la paléographie — par un certain Hervé Heynhouarn, breton du diocèse de Saint-Paul de Léon... le manuscrit français d'Oxford serait, toujours d'après la paléographie, du début du XIVe siècle et issu d'un *scriptorium* anglo-normand. Un autre manuscrit du texte latin, mutilé à la fin, existe à la Vaticane. Il serait originaire de la France méridionale (Avignon ?) et daterait du premier tiers du XIVe siècle. On voit que la diffusion de l'ouvrage avait été rapide. Il est important de noter que les manuscrits de Paris et du Vatican contiennent ce *Liber scale Machometi* (« Livre de l'eschiele Mahomet ») comme dernier ouvrage adjoint à la col-

lica vaticana, 1949 ; José Munoz Sendino, *La escala de Mahoma, traduccion del arabe al castellano, latin y frances, ordenada por Alfonso X el Sabio*, edicion, introduccion y notas par J. M. S., Madrid, 1949.

lection tolédane, recueil de textes pour servir à la connaissance de l'Islam qu'avait fait traduire à Tolède, au XIIe siècle, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny ».

M. Rodinson donne ensuite sommairement l'argument du *Livre de l'échelle* qui, dit-il, ne correspond précisément à aucun *kitâb al mirâj* arabe connu jusqu'à présent, puis, à la suite de M. Cérulli, il indique les principales analogies entre ce texte et celui de la *Divine Comédie*. Nous ne pouvons reproduire ici toute cette partie de l'article et nous nous bornerons à conseiller au lecteur de vouloir bien s'y reporter.

Assurément l'existence des traductions castillane, latine et française du *Livre de l'échelle*, à l'époque de Dante, ne prouve pas que le poète florentin a effectivement connu cet ouvrage et encore bien moins qu'il a connu ceux de Mohyiddin ibn Arabi qui semblent bien n'avoir jamais été traduits au moyen âge, mais elle établit d'une façon claire que, même en dehors d'une transmission orale dont M. Rodinson admet la possibilité, Dante était en mesure de connaître les conceptions escatologiques musulmanes. Relativement au *Livre de l'échelle*, on sait de façon certaine qu'il était connu entre 1350 et 1360, donc trente ou quarante ans après la mort de Dante, de Fazio degli Uberti, petit-fils de Farinata degli Uberti, le chef Gibelin qui figure au Chant X de l'*Enfer*.

Il est d'ailleurs d'autres textes, d'après M. Cérulli, qui témoignent en Occident d'une connaissance des doctrines islamiques, « depuis les Mozarabes de Cordoue au IXe siècle, jusqu'aux textes de la collection tolédane, aux polémistes chrétiens des XIIe et XIIIe siècles et au Carmélite catalan Guido Terrena, mort en 1342 ». Et M. Rodinson conclut : « Tout ceci prouve qu'à l'époque de Dante un certain nombre de connaissances sur l'eschatologie musulmane étaient le bien commun de la culture européenne. En particulier, un livre traduit de l'arabe et attribué à Mahomet dont nous connaissons maintenant le texte était connu en Italie. L'importance qu'on y attachait est attestée par sa diffusion, par l'ordre que donne Alphonse X de le traduire, non seulement

en castillan, mais en latin et en français, par son inclusion dans la collection tolédane. On le prenait apparemment pour un des livres sacrés de l'Islam. Comment croire que Dante, si profondément imprégné de toute la science de son temps, ait ignoré ces éléments, que la matière du livre ne soit pas parvenue à sa connaissance directement ou indirectement ? »

Mais nous ne perdons pas de vue que René Guénon envisageait bien autre chose que des communications livresques entre les élites chrétienne et musulmane du moyen âge. Il a affirmé d'une façon catégorique une collaboration directe : « Après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent, d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique, pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction », et cette collaboration « dut aussi se continuer par la suite, puisqu'il s'agissait précisément de maintenir le lien entre les initiations d'Orient et d'Occident » (1). Or, il existe de ce fait des traces très nettes dans l'art chrétien du XVe siècle.

Dans son étude sur *Les signatures de Primitifs*, parue en 1918 dans la *Revue Archéologique*, F. de Mély s'attachait à l'examen d'un manuscrit du *Cœur épris* se trouvant à la Bibliothèque de Vienne et qui dut être exécuté pour le roi René d'Anjou dans le premier quart du XVe siècle. Sur une des miniatures du manuscrit, l'Amour est représenté près du lit du roi René ; la jupe de ce personnage symbolique est ornée d'un large galon brodé d'or. Sur la partie inférieure, on lit, en caractères neski : « l'année 825 de l'Hégire (1422 ap. J.-C) » et, sur les manchettes : « le dixième jour (du mois) de Moharrem ». F. de Mély remarquait que le dix du mois de Moharrem est le premier jour de l'année des Persans, « où ils pleurent la mort d'Ali, gendre du Prophète, et de ses deux fils Hussein et Hassan assassinés à Kerbela avec leur famille ».

(1) Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 249-252 de la première édition.

Le même auteur signalait que le nimbe de la Vierge de Pise attribué à Gentile da Fabriano (env. 1370-1450) comporte un motif ornemental dans lequel on n'avait vu que des arabesques décoratives. Or, en 1907, une lettré oriental, le docteur Max Herz bey, auquel on faisait admirer cette peinture, lisait immédiatement les caractères coufiques dont est composée l'inscription : *La illah ilà Allah*.

F. de Mély, uniquement préoccupé ici de prouver que les artistes du moyen-âge n'étaient pas, comme le veut la conception romantique encore partagée par beaucoup de nos contemporains, des illettrés animés par la seule foi du charbonnier, de Mély, disons-nous, ne s'est pas attardé à rechercher les implications des faits qu'il relève. Ceux-ci sont pourtant très significatifs. Il nous paraît impossible de considérer les inscriptions signalées plus haut comme de simples jeux d'artistes érudits, car, si on se situe dans l'ordinaire perspective religieuse, ces inscriptions, notamment celle de la *shahada* dans le nimbe de la Vierge, n'auraient pu être considérées que comme des hérésies ou des sacrilèges, et ces fantaisies auraient pu coûter fort cher à leurs auteurs. D'autre part, comment croire que la date de la mort d'Ali et de ses fils ait été placée sur le vêtement de l'Amour sans une intention particulière ?

C'est ici le lieu de rappeler deux autres textes de René Guénon. Analysant l'ouvrage de Luigi Valli sur le langage secret de Dante et des Fidèles d'Amour, notait que les initiations chevaleresques comportaient toujours l'intervention d'un élément affectif (*amore*) et il ajoutait : « Le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Sufis persans est tout à fait juste (1) ». Et il rappelait ailleurs : « Le Prophète enseigna la science secrète à Abu Bekr et à Ali, et c'est de ceux-ci que procèdent les différentes écoles (ésotériques). D'une façon générale, les écoles arabes se recommandent surtout

(1) Cf. *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans le *Voile d'Isis*, février 1929.

d'Abu Bekr et les écoles peranes d'Ali ; et la principale différence est que, dans celles-ci, l'ésotérisme revêt une forme plus mystique, au sens que ce mot a pris en Occident, tandis que dans les premières, il demeure plus purement intellectuel et métaphysique (1) ». On voit donc que l'évocation d'Ali sur un manuscrit exécuté pour le Fidèle d'Amour René d'Anjou (2) est parfaitement conforme à la nature des deux formes d'initiation que nous voyons en présence.

Nous avons ainsi les plus sérieuses raisons de considérer comme établis les faits suivants :

1° Certaines œuvres d'art du XVe siècle, en Europe Occidentale, n'ont pu être exécutées que pour des ésotéristes chrétiens ;

2° parmi ces œuvres, il en est qui ont été exécutées par des ésotéristes musulmans (musulmans d'origine ou européens islamisés) ;

3° ces ésotéristes des deux traditions vivaient en contact et avaient nécessairement la conscience de l'universalité traditionnelle, au moins dans les limites de la tradition sémitique. Ils tiraient ainsi les conséquences pratiques de l'enseignement que dispensait vers la même époque Nicolas de Cues, Cardinal de Saint-Pierre-aux-liens et conseiller du Pape Pie II : « Il y a donc une seule religion et un seul culte pour tous les êtres doués d'entendement, et cette religion est présupposée à travers toute la variété des rites (3) ».

Nous avons tenu à mettre en lumière ici quelques preuves documentaires des rapports entre les ésotérismes chrétien et islamique au moyen âge. Nous nous proposons d'examiner dans un prochain article un autre aspect des œuvres de Dante et des artistes médiévaux.

JEAN REYOR.

(1) Cf. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, compte-rendu de René Guénon à l'occasion d'une réimpression de l'ouvrage de Gobineau, dans *Vient de Paraître*, 4e trimestre 1929.

(2) Signalons en passant que René d'Anjou, en tant que roi titulaire de Naples, était le successeur de Louis de Tarente.

(3) *De pace fidei* (1453), traduction M. de Gandillac, p. 425.

LA GENÈSE DU TEMPLE HINDOU [1]

Toute architecture sacrée, quelle que soit son appartenance traditionnelle, peut se réduire au thème fondamental de la transformation du cercle en carré. Dans la genèse du temple hindou ce thème apparaît avec une particulière évidence et avec toute la richesse de ses contenus métaphysiques et spirituels.

Le cercle et le carré sont pareillement des symboles de la Perfection divine, dont ils manifestent deux aspects en principe complémentaires mais pratiquement opposés : le cercle exprime l'Unité indifférenciée et illimitée, tandis que le carré exprime l'immutabilité du Principe. Selon un ordre d'analogies plus restreint, se référant au cosmos, le cercle correspond au mouvement du ciel et, d'une manière générale, au cycle et par suite au temps, tandis que le carré résume en quelque sorte l'état solide et spatialement limité de la terre ; selon cet ordre d'analogies, le cercle est au carré ce qu'est le Ciel à la Terre, l'actif au passif, la vie au corps. D'autre part, si l'on envisage le carré dans sa signification proprement métaphysique, comme symbole de l'immutabilité principielle qui, elle, contient et résout toutes les antithèses cosmiques, le cercle apparaîtra corrélativement comme une image du mouvement indéfini ; le carré exprime alors une réalité supérieure à celle que représente le cercle, de même que la nature permanente et immuable du Principe transcende l'activité céleste ou la causalité cosmique, relativement

1. Pour tout ce qui concerne le symbolisme du temple hindou, nous nous référons à l'excellent ouvrage de Stella Kramrisch : *The Hindu Temple*, vol. I et II (University of Calcutta, 1946). Cet ouvrage puise amplement dans les *shastras* de l'architecture sacrée et mentionne d'ailleurs souvent les écrits de Ananda K. Coomaraswamy et de René Guénon.

« extérieure » au Principe même (1). Or, ce dernier rapport symbolique entre le cercle et le carré domine dans l'architecture sacrée de l'Inde, à la fois parce que la qualité propre de l'architecture est la stabilité, — c'est par la stabilité qu'elle reflète le plus directement la Perfection divine (2), — et parce que le point de vue dont il s'agit est essentiellement inhérent à l'esprit hindou. En effet, cet esprit est toujours enclin à transposer les réalités terrestres et cosmiques, pour divergentes qu'elles soient, dans la plénitude non-séparative et statique de l'Essence divine. Cette transfiguration spirituelle s'accompagne d'un mode inversement analogue, à savoir la « cristallisation » des grandes « mesures » du temps — les différents cycles — dans le carré fondamental du temple (3) ; nous verrons plus loin que ce carré procède de la fixation des principaux mouvements du ciel. Toutefois, cette prééminence symbolique du carré sur le cercle dans l'architecture sacrée n'excluera pas, ni dans l'Inde ni ailleurs, les manifestations du rapport inverse des deux symboles, là où celui-ci s'impose en vertu de l'analogie entre les diverses parties de l'édifice d'une part et les parties correspondantes de l'univers d'autre part, ou encore par les connotations métaphysiques des formes (4).

1. Cet aspect des choses correspond au point de vue védantin selon lequel le dynamisme appartient à la *substance passive*, la *Shakti*, *tandis que l'Essence active est immobile.*

2. Chez les peuples nomades, qui n'ont pas d'architecture au sens propre du terme, le cercle sera toujours préféré au carré ; celui-ci sera pris comme l'expression de l'inertie et de la *solidification contraires au principe cosmique* qui régit la vie nomade.

3. De même, la construction du temple chrétien symbolise la transmutation du « siècle » présent dans le « siècle » futur ; l'édifice sacré représente la Jérusalem céleste, *dont la forme est carrée.*

4. Dans l'architecture musulmane, la forme « cristalline » de la mosquée ou du mausolée exprime avant tout l'équilibre, qui est le reflet de l'Unité divine dans l'ordre cosmique. Cependant, comme l'Unité est toujours elle-même, *à tous ses degrés de manifestation*, la *forme régulière* de l'édifice peut également être transposée *in divinis* ; dès lors, la partie polygonale de l'édifice correspond aux « facettes » des Qualités divines (*aç-çifât*), tandis que le dôme rappelle l'Unité indifférenciée de l'Essence (*adh-dhât*). La signification *cosmologique des différentes parties* de l'édifice à coupole est celle-ci : le dôme symbolise *ar-rûh*, l'Esprit universel, ou le Trône divin (*al-'arsh*) qui englobe tout l'univers ; la partie octogonale, intermédiaire entre la coupole et l'édifice cubique, correspond aux huit anges qui supportent le Trône, et le cube même est l'image du cosmos déterminé par les quatre « piliers d'an-

La « cristallisation » de toutes les réalités cosmiques en un symbole géométrique, qui est *comme* l'image inverse de l'intemporel, est préfigurée, dans la tradition hindoue, par l'édification de l'autel védique, dont le cube — fait de briques disposées en plusieurs couches — représente le « corps » de *Prajâpati*, l'être cosmique total. Cet être primordial, les *devas* l'ont immolé à l'origine du monde ; ses membres disjoints, qui constituent les multiples aspects ou parties du cosmos, doivent être symboliquement recomposés. *Prajâpati* est l'aspect manifesté du Principe, aspect qui englobe la totalité du monde et qui apparaît comme fragmenté par la diversité et le changement de celui-ci. Sous ce rapport, *Prajâpati* est comme déchiré par le temps ; il s'identifie au cycle solaire, l'année, au cycle lunaire, le mois, et avant tout au cycle universel, à l'ensemble des cycles cosmiques. Dans son Essence, il n'est autre que *Purusha*, l'Essence immuable de l'homme et de l'univers ; selon le *Rig-Veda* (X, 90), c'est *Purusha* que les *devas* (1) sacrifièrent au commencement du monde, pour former les diverses parties du cosmos et les différentes espèces des êtres vivants ; ou plus exactement, ils sacrifièrent *Purusha* sous sa forme manifestée, de sorte qu'il est à la fois la victime, le sacrifice et le but du sacrifice.

Dès lors, tout sacrifice reproduit et compense en quelque sorte le sacrifice prétemporel des *devas*, l'unité de l'être total étant symboliquement et spirituellement reconstituée par le rite : le sacrificateur s'identifie lui-même à l'autel, qu'il bâtit à l'image de l'univers et selon les mesures de son propre corps ; il s'identifie également à l'animal sacrificiel, qui le remplace en vertu de certaines qualités (2) ;

gle » (*arkân*) de la Nature, qui sont les quatre éléments ou les quatre agents naturels : la chaleur, le froid, la sécheresse et l'humidité.

1. Selon le symbolisme des religions monothéistes, les *devas* correspondent aux anges ou encore aux aspects divins. Le mythe de l'immolation de *Prajâpati* par les *devas* est donc analogue à la doctrine soufique selon laquelle Dieu manifesta l'univers multiple en vertu de Ses multiples Noms, ceux-ci « exigeant » en quelque sorte la diversité du monde.

2. Si l'homme est supérieur à l'animal en vertu de son « mandat » céleste, l'animal aura une relative supériorité sur l'homme dans la mesure où celui-ci s'éloigne de sa nature primordiale, car l'animal ne subit pas la même dé-

enfin, son esprit s'identifie au feu, qui réintègre l'offrande dans l'illimitation principielle (1). L'homme, l'autel, l'holocauste et le feu sont pareillement *Prajâpati*, et celui-ci est l'Essence divine (2).

L'analogie entre l'univers et l'autel du sacrifice est indiquée par le nombre et la disposition des briques qui constituent l'autel. Quant à l'analogie entre ce dernier et l'homme, elle est confirmée par les proportions de l'autel, qui résultent des mesures du corps humain : le côté de la base correspond à la longueur d'un homme aux bras étendus ; les briques mesurent un pied ; le nombril (*nâbhi*) de l'autel mesure un empan carré. D'autre part, l' « homme d'or », une figure schématique d'homme, qui doit être emmurée dans l'autel avec la tête tournée vers l'orient, — l'holocauste a toujours cette position, — indiquera l'analogie entre l'homme et la victime sacrificielle. Nous verrons plus loin que la construction du temple implique ces mêmes données symboliques.

Dans l'enceinte sacrificielle couverte (*prâcîna-vamsha-shâlâ*) se situent trois autels, dont deux sur l'axe est-ouest et un troisième au sud du même axe, appelé « l'épine orientale » (*prâcîna-vamsha*). L'autel situé à l'est, le foyer *Âhavanîya*, correspond au Ciel ; l'autel placé à l'ouest, le foyer *Gârhapatya*, correspond à la terre ; l'autel du feu méridional (*Dakshinâgni*), qui se trouve au sud de l' « épine orientale », représente le monde intermédiaire de l'atmosphère. Ces trois autels symbolisent donc l'ensemble des mondes manifestés : la terre ou l'état corporel, l'atmosphère ou l'état subtil et le Ciel ou l'état supraformel. En dehors de l'enceinte sacrificielle, et à son extrémité orientale, se trouve l'autel suprême (*Uttara Vedi*).

chéance par rapport à sa norme cosmique ; le sacrifice de l'animal à la place de l'homme est justifié par une certaine compensation qualitative.

1. L'union à l'essence divine comporte toujours, comme phases ou aspects d'un même acte spirituel : la réintégration de tous les aspects positifs du monde — ou de leurs équivalents intérieurs — dans un « foyer » symbolique, puis le sacrifice de l'âme sous son aspect limité, et enfin sa transformation par le feu de l'Esprit.

2. L'autel, l'aire de son emplacement et le feu qui brûle sur l'autel sont tous appelés *Agni* ; par ailleurs, *Agni* est identifié à *Prajâpati*.

Les trois autels bâtis dans l'enceinte couverte sont utilisés pour le sacrifice journalier. Le feu est d'abord allumé sur l'autel *Gârhapatya*, qui correspond au foyer domestique du sacrificateur, puis il est transféré à l'autel *Âhavanîya* et de là successivement aux autres foyers sacrés. Le sacrifice du *Soma* nécessite un terrain sacrificiel (*Vedi*) situé à l'extérieur de l'enceinte couverte. C'est sur ce terrain (*Mahâvedi* ou *Saumikî Vedi*) qu'on érige l'autel suprême (*Uttara Vedi*), qui à son tour supportera l'autel du feu (*Agni*). L'édification de celui-ci constitue le rite appelé *Agnicayana*, rite qui est décrit dans la *Shatapatha-Brâhmana* et dont certains aspects seront repris par l'édification du temple.

La transformation du cercle en carré — et celle du carré en cercle — se retrouvent dans le complémentarisme de l'autel céleste (*Âhavanîya*), situé à l'est de « l'épine orientale » de l'enceinte, et de l'autel terrestre (*Gârhapatya*), situé à l'ouest du même axe. Le premier de ces autels est de forme carrée, tandis que le second est de forme circulaire. « Le *Gârhapatya* est (ce monde terrestre), et ce monde est rond » (*Shatapatha-Brâhmana*, VII, 1.1.37). C'est que la forme du milieu terrestre est totalisée par le cercle, qui correspond à l'horizon et par suite à la forme du ciel visible. D'autre part, la nature du Ciel est symbolisée par le carré, parce que la loi du Ciel s'exprime le plus directement dans le rythme quaternaire du cycle céleste, rythme qui à son tour se fixe spatialement sous la forme de carré. Le symbolisme dont il s'agit implique donc une analogie inverse : l'immutabilité du Ciel, qui transcende les formes, se reflète à travers le rythme temporel dans une forme définitivement « cristallisée », tandis que la nature limitée de la terre, sujette au changement, s'intègre dans la forme apparente du ciel, image de toutes les existences relatives (1).

1. « La forme carrée de l'autel *Ahavanîya*, du *Uttara Vedi* et des autres centres sacrés et ustensiles rituels ne peut avoir comme alternative la *forme* circulaire, tandis que le *Gârhapatya*, qui est en lui-même rond, peut être bâti soit sur une aire circulaire soit sur une aire carrée, selon l'une ou l'autre école. Cela signifie que la « terre » peut être conçue comme ronde, selon sa

Au cours de l'année d'initiation (*dîkshâ*), l'autel *Âhavanîya* est remplacé par un autel *Gârhapatya*, qui gardera sa forme circulaire, mais dont la base recouvrira une aire égale à celle de l'autel *Âhavanîya*, mesurant une toise (*vyâma*) carrée, et cette transformation du carré en cercle sera effectuée par une certaine disposition des briques de la première couche du nouvel autel. Le *Purâna Gârhapatya*, l'ancien foyer *Gârhapatya*, était de nature terrestre ; le *Shâlâdvârya Gârhapatya*, le nouveau foyer de même forme, est de nature céleste : le carré, qui symbolise le Ciel, est implicitement contenu dans le cercle composé de briques rectangulaires.

A la fin de l'année d'initiation, le feu sacrificiel est transféré du nouvel autel *Gârhapatya*, qui tient lieu de l'autel céleste, à l'autel du feu (*Agni*), qui a comme base l'autel suprême (*Uttara Vedi*). Celui-ci est de forme carrée. Pour transporter le feu, on se sert d'un poêlon en terre cuite, qui a la forme d'un cube et qui est appelé la « matrice » du feu ; il est dit contenir tout l'univers manifesté, comme la « caverne » du cœur, qui est aussi représentée par la chambre centrale du temple, le *Garbhagriha*, dont la forme est cubique. Ces considérations sur le sacrifice védique étaient nécessaires pour démontrer les prémisses métaphysiques de la forme du temple hindou.

* * *

Le plan du temple est résumé dans le *Vâstu-Purusha-mandala*, figure carrée, qui résulte elle-même de la division quaternaire d'un grand cercle, image du cycle solaire : un pilier est érigé au centre du site ; son ombre du matin et son ombre du soir, projetées sur le cercle, permettront de trouver l'axe est-ouest ; à partir de celui-ci, l'axe nord-sud est répéré au moyen d'un compas fait d'une corde ; quatre autres cercles, tracés autour des points cardinaux du premier, indi-

forme pr… re, ou comme carrée, selon sa figure ordonnée par la loi du « monde céleste »… » (Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, vol. I, p. 28).

queront par leurs intersections les coins du carré fondamental. Celui-ci se présente donc comme la « quadrature » du cycle solaire. Cette signification du carré fondamental sera rendue explicite par sa subdivision en un certain nombre de carrés mineurs, dont chacun sera assigné à l'un des *devas* qui régissent les directions de l'espace (1) et les différentes phases des cycles célestes (2). Le champ central, formé par un ou plusieurs carrés mineurs, représente le *Brahmasthana*, le lieu où réside *Brahmâ*. C'est au-dessus de ce champ du milieu que s'élèvera le cube du *Garbhagriha*, de la « chambre de l'embryon », qui contiendra le symbole de la Divinité à laquelle est consacré le temple.

Ce plan schématique, formé d'un carré subdivisé en un certain nombre de carrés mineurs, est le symbole de *Purusha* en tant qu'immanent à l'existence (*Vâstu-Purusha-mandala*) ou le symbole spatial de *Purusha*. Celui-ci est imaginé sous la forme d'un homme étendu dans le carré fondamental, dans la position de la victime du sacrifice védique : sa tête se situe à l'orient, ses pieds à l'occident ; ses deux mains atteignent les coins nord-est et sud-est du carré (3). Il n'est autre que la victime primordiale, l'être total, que les *devas* sacrifièrent au commencement du monde et qui s'« incarne » ainsi dans le cosmos ; de celui-ci, le temple sera l'image cristalline. « *Purusha* (l'Essence inconditionnée) est à lui seul le monde entier, le passé et l'avenir. C'est de lui qu'est née *Virâj* (l'Intelligence cosmique), et de *Virâj* est né *Purusha* (en tant que prototype de l'homme). » (*Rig-Veda*, X, 90,5). Dans sa forme limitative et en quelque sorte « arrêtée », le diagramme géométrique du temple, le *Vâstu-mandala*, cor-

1. Les directions de l'espace correspondent très naturellement aux aspects divins ou Qualités divines, car elles résultent d'une polarisation, à l'égard d'un centre donné, de l'espace illimité et indifférencié comme tel. Ce centre correspondra dès lors au « germe » du monde.

2. Dans les cosmologies des civilisations monothéistes, les directions de l'espace ou les phases des cycles célestes sont régies par des anges.

3. Ceci est analogue au symbolisme de la cathédrale dont le chœur symbolise la tête, la nef le corps et le transept les bras du Christ crucifié. Voir notre article : *Le Temple, corps de l'Homme divin*, dans *Etudes Traditionnelles*, juin 1951.

respond à la terre ; mais par sa forme qualitative, il est une expression de *Virâj*, le principe qui constitue les essences intelligibles des êtres et des choses.

Le diagramme fondamental du temple est donc un symbole de la Présence divine dans le monde ; mais selon un point de vue complémentaire, il est aussi une image de l'existence brute et « asurique » (1) en tant que vaincue et transfigurée par les *devas*. Selon le *Brihat-Samhita* (LII. 2-3), il y avait jadis, au début du présent *manvantâra*, une « chose » indéfinissable et inintelligible, qui « obstruait le ciel et la terre » ; voyant cela, les *devas* la saisirent soudainement, la couchèrent par terre, face en bas, et s'établirent sur elle dans la position qu'ils avaient lorsqu'ils la saisirent. *Brahmâ* la remplit de *devas* et l'appela *Vâstupurusha*. Cette chose obscure, sans forme intelligible, n'est autre que l'existence (*Vastu*) dans sa racine ténébreuse (2), en tant qu'elle s'oppose à la Lumière de l'Essence, dont les *devas* sont comme des rayons. Par la victoire que les *devas* emportent sur l'existence indifférenciée, celle-ci reçoit une forme ; chaotique en elle-même, elle devient le support de qualités distinctives, et les *devas* obtiennent à leur tour un support de manifestation. Selon ce point de vue, la stabilité du temple vient du côté « existence » (*vastu*) ; aussi adresse-t-on des rites au *Vâstupurusha* pour obtenir la stabilité de l'édifice (*Vastushânti*) ; c'est le patron (*kâraka*) du temple, son constructeur ou donateur, qui s'identifie lui-même avec l'*asûra* devenu victime des dieux et supportant la forme du temple.

Ainsi le *Vâstu-Purusha-mandala* est conçu selon des points de vue différents et apparemment opposés. L'esprit hindou reste toujours conscient de la double racine des choses, qui procèdent à la fois de la Beauté infinie et de l'obscurité exis-

1. Les *asûras* sont les démons, les manifestations conscientes de *tamas*, la tendance « descendante ».

2. Un occidental parlerait de la « matière brute » transformée, par l'inspiration divine ou angélique, en pur symbole. L'idée hindoue de l'existence (*vastu*) implique cette conception de la « matière brute » mais va beaucoup plus loin ; l'existence est ici considérée comme le principe de la séparativité.

tentielle qui la voile, cette obscurité étant à son tour une fonction mystérieuse de l'Infini, car elle n'est autre que la puissance plastique universelle, *Prakriti* ou la *Shakti* de *Shiva*, qui revêt les êtres de formes limitées. L'art hindou ne fait qu'imiter l'œuvre de la *Shakti* ; celle-ci est directement présente dans l'architecture et la sculpture : une puissance cosmique généreuse comme la terre et mystérieuse comme le serpent paraît couler dans les moindres formes ; elle les remplit de sa tension plastique, tout en obéissant à la géométrie incorruptible de l'Esprit : c'est la *Shakti* qui danse sur le corps immobile de *Shiva*.

TITUS BURCKHARDT.

(A suivre)

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE [1]

VI

Voici comment l'homme est un arbre.

On voit au midi de l'église de Saint-Léger-du-Bois une pierre carrée avec un rebord en forme de cadre. Deux diagonales gravées en creux présentent la croix de saint André. Cette image est identique à celle que l'on trouve indiquée dans Cornélius Agrippa. (*De occult. Philos.* p. CLXII). La seigneurie des Loges d'Autun avait pour signe un sautoir.

Pour trouver les proportions du corps de l'homme mis en rapport avec un carré, il faut que ses pieds soient unis. Ainsi unis, ils présentent dans le nombre de leurs doigts le nombre 10. La hauteur normale du corps étant, à la largeur prise de la ceinture, comme 1 est à 6, la hauteur 6, multipliée par la base 10, donnera 60. Pour obtenir le carré occupé par le corps, il faut que les bras soient étendus. L'espace qu'ils mesurent est alors égal à la hauteur du corps. Le nombre inscrit par les 10 doigts de pied à la base de l'homme se trouve inscrit aux extrémités de la largeur par les 10 doigts, si l'on carre la somme des extrêmes de la base, on aura $10 \times 10 = 100$. L'union du premier calcul 60 avec le second calcul 100 donne 160, nombre du mot *AaTs*, un arbre. Cet arbre contient deux fois 80 ou deux fois la lettre *Pe*, qui indique une bouche. Le nombre 5 inscrit dans chaque main est celui du mot *BaG*, qui signifie une nourriture. Il y a donc deux nourritures comme il y a deux bouches. Aussi le nombre 5 est celui de la lettre *He* qui indique le signe de la démons-

tration spirituelle, le pain de la parole opposé au pain matériel. Les pieds unis répondent à la lettre *IOD* qui indique un principe. De ce principe partent deux conséquences, car si la lettre *IOD* lue simplement vaut 10, lue en plein elle vaut 20. Le nombre 6, qui mesure le rapport de la largeur du corps avec la hauteur, est le nombre de la lettre *Vav*, « beauté ».

Nous trouvons donc aux pieds de l'homme droit comparé à un arbre l'unité multipliée par 10, ou la lettre *IOD* signifiant un « principe ». Dans sa main droite l'unité multipliée par 5, ou un produit démonstratif et nourrissant répondant à la lettre *He* ; la main gauche produit un autre genre de démonstration nourrissante répondant également à la lettre *He*, indiquant soit les eaux supérieures, soit les eaux inférieures. La stature donne 1 × 6 ou 6, nombre de la lettre *Vav* indiquant la beauté. Ces 4 lettres sont précisément celles du nom divin *IeHoVaH*, 26, à l'image duquel l'homme est créé. 10 étant la base de l'homme, si nous comptons tous les nombres contenus de 1 à 10 exclusivement, nous aurons 45, nombre du nom du premier homme, du terrestre *ADaM*. Si nous comptons au contraire la valeur étendue du nom de *IeHoVaH*, nous y trouverons 20 + 6 + 22 + 6 ou 54, nombre du mot *DaN*, jugement, condition du spirituel *ADaM*. 45 + 54, plus l'unité qui tient la partie spirituelle de l'homme unie à la partie matérielle, donne 99 + 1 ou 100, nombre du mot *MaLL*, la parole ou l'épi de blé, le pain spirituel et le pain matériel.

De là deux arbres qui, d'après saint Jean, doivent croître sur les bords du fleuve de la vérité dans le nombre 144, et arriver par leur union à former le nombre 288, qui est celui du vol de l'esprit divin, à l'aide duquel la création n'est qu'une hymne publiant la gloire de son auteur (*Genèse*, ch. I, v. 2).

Alors les deux pieds qui sont placés sur le trône seront mis à découvert. Le *sandalium* 144, qui commence à révéler, étant extrait du *calceus* 150, qui resserre le mystère, on aura encore 144, moins un reste qui sera 6 ou la beauté. Cette

beauté nous reporte à la lettre *Vau* qui, lue en plein, donne 22, nombre des 4 mystérieuses voyelles *AEIV*. Le nombre de ces voyelles 22 étant multiplié par 4, nous aurons 88 ou la *cHaPe*. Multiplié par 6, nous aurons 132 ou la tradition, *KaBbaL*, dont l'une est naturelle et l'autre surnaturelle, comme il y a un arbre naturel et un arbre surnaturel. Nous ferons observer en passant que les 5 lettres du mot *AEDVI* nous donnent précisément $1 + 5 + 4 + 6 + 10 = 26$.

Nous avons donné dans le corps d'un ouvrage un autre nombre en mettant comme au moyen âge un H à la place de l'A ; mais le calcul 26 est peut-être le véritable, ou même encore les deux calculs ont été en usage.

En face du chapiteau de l'arbre, on voit à Auxy le chapiteau de la feuille. Cette feuille est triple. Si nous la traduisons par le mot hébreu *AeLI*, nous aurons 110×3 ou 330. Ce nombre, plus 15, donne le nombre du mot *SchILoH*, le Messie. S'il était permis de voir un loup dans le petit animal qui enlève la dépouille ou les 5 feuilles, au revers du chapiteau, nous aurions le loup, $ZAB = 10 + 5 = 15$, nombre du mot divin *IaH*. Deux de ces feuilles sont plus petites que les autres et semblent indiquer le nombre de 3 grandes feuilles, plus une qui est divisée ; ce qui répondrait assez aux quatre enceintes de la *koue*, plus la double idée réelle et symbolique, matérielle et spirituelle, figurée par la dernière écorce de l'arbre. L'idée du loup nous paraîtrait d'autant plus probable, que l'église est dédiée à saint Pierre et saint Paul, et que saint Paul est comparé au loup brisant l'enveloppe des symboles. Le loup est dans les associations le nom symbolique du junior (2). On voit de l'autre côté du chapiteau une petite haie. Cette haie rappelle le nom divin *AEIE*. Ce nom, qui est celui de la couronne ou de la plus haute numération, vaut 21. Les trois feuilles rapportées au mot *TeRaPh*, la feuille valant 289, donnent $289 \times 3 + 21$ ou 888, nombre du nom grec du Messie (3).

Ne pouvant reproduire ici ce chapiteau, nous décrirons ci-dessous la sculpture qui se voit à Saint-Lazare d'Autun,

sur la porte d'une chambre voisine de la tour des archives.

Cette sculpture représente deux feuilles oblongues dont l'une a 10 lobes et l'autre 7 lobes. Leur réunion donne le nombre 17. Le carré de 17 est 289, nombre du mot *TeRaPh* indiquant dans les traditions la feuille qui couvre la nudité d'*ADaM*. Le nom d'*ADaM* vaut 45, nombre égal à la somme des nombres contenus de 1 à 9. Dans l'arbre mystique, divisé en 10 numérations, la numération supérieure est appelée la couronne, du mot hébreu *ZeR*, dont nous avons fait notre mot zéro. Cette numération est inaccessible aux calculs humains, parce qu'elle met en rapport avec des quantités incommensurables. La couronne indique la lumière infinie, *lux infinita.*

L'arbre du bien et du mal, *RAa TOB*, vaut 287 ; la fleur, *PeRacH*, qui produit le fruit, vaut 288 ; la feuille qui défend cette fleur, la feuille *TaRaPh*, vaut 289 ; le fruit, *PeRI*, vaut 290.

288 est dans la Bible le nombre de la parfaite harmonie dans les choses physiques, poétiques et spirituelles. Il indique l'action de l'esprit saint, *RacHaPh*, comparé à une colombe, type de toute organisation parfaite. Cette colombe, *ThVR* = 606, ses deux ailes *ABiR* = 203 × 2 = 406, nombre de la lettre *TaV* écrite en plein, la lettre *VoIV* = 22, la lettre *ReISch* = 510. *Th* est le signe, *V* est la beauté, *R* est le principe héréditaire.

22 est l'organisation de l'alphabet de la langue sainte. La lettre *TaV*, valant 406, est le symbole du signe protecteur de Dieu. 510 indique dans le mot *ReISch* le principe, sens spirituel du mot RICHE de notre langue qui a conservé chez nous le sens que la Kabbale douteuse donne à la lettre *ReISch*. Les trois lettres dont il se compose, retournées dans le mot *SchIR*, indiquent le cantique de la joie et du bonheur. De même le mot *ThVR*, retourné dans le mot *ROTh*, donne le sens de la joie et du bonheur. Le nombre 22, qui est celui de la beauté, donne dans sa multiplication par

son nombre simple 6, le nombre 132 indiquant la tradition, *KaBbaLe*.

De là l'explication des deux arbres, dont l'un, expliqué par la colombe, enfante le mystère, et dont l'autre, expliqué par la roue ou la rose (4), enfante la révélation. La colombe présente le rameau lié de la loi. La roue présente le rameau délié de la prophétie. La grande face et la petite face complètent l'enseignement. Car la couronne couvre la tête noire ou le mystère de l'infini, aussi bien que la tête blanche ou la lumière qui montre les richesses de l'infini (*Tabulae kabbalisticae* p. 7 t. III *Kabb. denud*).

Toutes ces choses sont parfaitement indiquées par une sculpture placée au midi de l'église de Vauban. Cette église, dédiée aujourd'hui à saint Saturnin de Toulouse, a été élevée dans un lieu appelé jadis Sernin. Ce mot, que l'on traduit dans nos pays par les mots Plain : Planoise, Saint-Sernin-du-Plain, S. Saturnius de Planesia, répond au mot hébreu *SaRON* indiquant une plaine. La doctrine de la colombe, promulguée par la vertu de la croix, publie en effet les avantages et les richesses de la beauté spirituelle procédant de l'union inconfuse du principe infini avec le principe fini.

Si l'on veut sonder le mystère du nombre 288, on verra qu'il exprime la puissance en vertu de laquelle le rapport qui existe entre la diagonale et le côté d'un carré est incommensurable. On prouve en géométrie que le carré de 12, par exemple, étant 144, pour trouver la diagonale il faut doubler ce carré, ce qui donne 288, puis extraire la racine carrée de ce nombre. Comme cette racine n'arrive jamais en nombres entiers, et qu'on ne peut l'atteindre que d'une manière approximative, on dit qu'elle est incommensurable ; la raison du fruit de l'arbre tient donc à une notion que l'homme ne peut entièrement découvrir. Le nombre, qui approche le plus en nombres entiers de la vérité, est le nombre 17, dont le carré est 289. Ce nombre, dont le carré donne la feuille ou l'image du mystère, est le nombre du mot *TOB* qui signifie bon. Le nombre qui est inférieur à 288 et auquel la feuille 289

rend l'unité qui lui manque est le nombre 287, comprenant la double idée de *RAa*, le mal, et de *TOB*, le bien. L'arbre de la science purement humaine ne saurait, en effet, percer le mystère de la raison de ces deux choses. La joie, le bonheur, le cantique, naissent de l'ignorance volontaire de cet abîme incommensurable.

Ceci posé, nous indiquerons la décoration des deux consoles de la porte des feuilles. D'un côté on voit une mesure dans un quadrilatère, de l'autre un radiomètre nommé « bâton de Jacob », placé dans un angle. Le radiomètre a la forme d'une croix, il divise une fleur. Du côté du carré, une fleur divise deux arbres. Le bâton de Jacob, *MaKeL*, à l'aide duquel le patriarche Jacob divise ses droits spirituels de ceux du terrestre Esaü, vaut 170, autant que la diagonale d'un carré de 120 pieds de côté. 289 — 170 = 119 ou 17 × 7 ; il répond au mot *TAaeM*, la raison, la prudence, le jugement. Ce nombre, plus 1, ou l'unité, donne 120. 120 est le nombre de la racine *SaLaL*, qui indique la voie de la sagesse et du bon sens. C'est de cette racine que procède le mot *SuLaM* indiquant l'échelle de Jacob. Le psaume 119 est précisément le premier des 15 psaumes nommés les « cantiques des degrés », *cantica graduum*.

Nous ajouterons que la surface carrée sur laquelle se développent les ornements de chaque console est précisément de 324 à 327 millimètres, mesure du pied de roi de 144 lignes, ou de 12 pouces, de telle sorte que deux surfaces donnent 228 pouces carrés.

170 + 119 = 289 ou la feuille, *TaRaPh*. Les chanoines de Lyon étaient mis en possession par les traditions du bâton de la miséricorde, symbole de la charité, qui devait les unir *auc juniores, per traditionem ANINAE calami*. Le mot *aninae* est évidemment le mot hébreu *cHaNINAe* qui signifie « miséricorde » ; il vaut 119. Le mot *MaKeL*, un bâton, vaut 170. Le bâton de la miséricorde était le bâton surmonté d'une poignée en forme de 5, à l'aide duquel les chanoines se soutenaient au chœur. Il était la marque de leur installation.

NOTES

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, mars 1947, octobre-novembre, décembre 1952, mars et juin 1953.

(2) Saint Paul, dont le nom a tant de rapport avec la racine *POL*, *PhOL*, n'a pas seulement pénétré à la dernière enceinte du grand char prophétique et divin ; mais il a pénétré aussi dans l'asile des citoyens libres de la terre, et il a opposé aux injustices de ses adversaires son titre de « citoyen romain ». Reportons-nous à une figure représentée dans un sacramentaire manuscrit de la cathédrale d'Autun. Ce manuscrit appartient évidemment à l'école des copistes de Charles le Chauve. Le nom du donateur est celui de l'abbé Raganaldus, nom d'un frère du comte Vivien. On voit d'abord deux colombes qui becquettent un même rameau, ensuite un portier qui tient deux clefs, puis le soleil et la lune indiquant l'un le principe fixe, l'autre le principe mobile. Près de là deux entonnoirs ou deux cornes, signes de la double épreuve du jugement. Viennent ensuite saint Pierre et saint Paul. A côté sont deux anges tenant d'une main un bâton, donnant de l'autre main une indication. Au centre la main de la providence divine bénit avec la croix pour mieux unir. On voit au-dessus la croix du Sauveur et la colombe de l'esprit divin. Le tout est surmonté par une face entourée de 4 ailes. Elle indique le mystère du grand char.

(3) Ne serait-ce pas la raison de l'emploi si remarquable du *trifolium* et du *trilobe* dans l'architecture du moyen âge ?

(4) Le mot *ROTh* peut donner *ROTA* ou *ROSA*, suivant que l'on donne à la lettre *Tau* l'une des deux prononciations dont elle est susceptible.

Mgr DEVOUCOUX.

LES REVUES

— Nous tenons à signaler, bien qu'avec quelque retard, le nº des *Cahiers sioniens* de juin 1951 entièrement consacré à *Abraham, Père des Croyants*, sous le patronage de Son Eminence le Cardinal Tisserant. Il ne saurait être question dans une recension de revues d'analyser convenablement ces 140 pages qui viennent d'ailleurs de faire l'objet d'un tirage à part. Il y a là une documentation unique sur le personnage d'Abraham dans les traditions juive, chrétienne et musulmane. Cette documentation est à compléter par l'article signé C. S., relatif à quelques textes liturgiques juifs sur Abraham, paru dans le nº de décembre 1951 de la même revue.

— Dans le nº de mars 1953 des *Cahiers sioniens*, nous relevons, sous le titre *Pour une connaissance de la mystique juive* une étude de M. Louis Gardet à l'occasion de trois ouvrages récents ou récemment réédités : le livre capital de M. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, *L'introduction aux devoirs des cœurs* de Bahya Ibn Paqûda, traduit par M. André Chouraqui et *Quand Israël aime Dieu* du P. Jean de Ménasce. L'auteur de l'article formule le vœu que des hébraïsants qualifiés — et M. Scholem nous paraît particulièrement indiqué pour cela — s'attachent à nous donner un lexique des termes techniques utilisés par les kabbalistes. M. Vermes s'efforce de faire le point des résultats qui paraissent actuellement acquis en ce qui concerne les manuscrits de la Mer Morte. Les lecteurs qui s'intéressent à cette question trouverons là un exposé des différentes hypothèses qui ont été émises au sujet de la date et de l'origine des fameux documents, ainsi qu'une excellente bibliographie. A l'occasion d'un fait divers récent, M. P. Démann aborde incidemment la question des rapports du spirituel et du temporel. Nous devons avouer que nous ne sommes pas encore arrivé à nous habituer à lire dans un organe religieux des phrases comme celles-ci : « ... après bien des tâtonnements et des luttes, l'Eglise, dans ses institutions essentielles et dans sa pensée théologique, s'est dégagée de certaines confusions entre spirituel et temporel qui lui avaient fait tant de mal à certaines époques ». Il est bien évident qu'on est obligé de subir la situation de fait qui résulte de la « laïcisation » de l'Etat dans le monde moderne, mais il nous paraît étonnant qu'on puisse considérer comme un « progrès » l'autonomie du pouvoir temporel à l'égard de l'autorité spirituelle, car c'est la négation même de la conception d'une civilisation traditionnelle.

JEAN REYOR.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1206. — Imprimerie Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 10-53